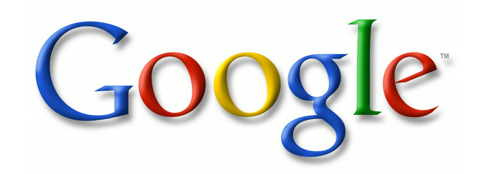
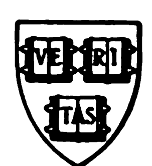






Vedische Mythologie

von

Alfred Hillebrandt

Dritter Band

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1902


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

‚Nothing in all mythology is more difficult than the attempt to get a clear view of the gods of Vedic India‘.

Andrew Lang,
myth, ritual, and religion II, 125.

Zwei Jahre später als ich wünschte und voraussehen konnte, erscheint, durch Pflichten anderer Art oft verzögert, der letzte Band meiner vedischen Mythologie. Wenn ich jetzt das Werk beschliesse, das so lange der Gefährte meines Lebens und Gegenstand meiner unablässigen Sorge gewesen ist, so liegt es nahe, noch ein Wort des Geleites ihm zum Abschied mitzugeben.

Als ich vor etwa fünfundzwanzig Jahren den Vorsatz fasste, eine vedische Mythologie zu schreiben, war ich mir bewusst, dass ich einen grossen Teil meines Lebens an diese Aufgabe würde zu setzen haben. Wenn ich heut rückwärts schaue auf die verflossene Zeit, so sehe ich, dass der Jahre mehr als ich ahnte darüber geschwunden sind, manche andere Aufgabe diesem gesteckten Ziele zum Opfer fallen musste und dennoch das Ergebnis für manchen des wichtigsten Reizes, des der Neuheit, in vielen Punkten entbehren wird. Es wird viele nicht befriedigen, so gar nichts von Totemismus zu hören und wenig von anderen modernen Schlagworten in meinem Buche zu erfahren. Man wolle nicht daraus entnehmen, dass mir die neueren Werke und ihre Verdienste um die Erweiterung des mythologischen Gesichtskreises fremd oder gleichgiltig geblieben sind; ich habe mich nur bemüht, von einfallenden fremden Lichtern ungeblendet, der vedischen

Welt das Recht eigener Entwicklung zuzugestehen und in ihrem eigenen Kurse zu steuern. Wer sich die Mühe nicht verdriessen lässt, die drei Bände meines Werkes durchzuarbeiten, das auf einen geduldigen und meine Wege gehenden Leser rechnet, wird vielleicht finden, dass dieser Kurs nicht ohne Ergebnis war. Eine Reihe von Erscheinungen der vedischen Welt zeigt sich in neuem Licht. Uṣas, Agni, Soma, Indra-Vṛtra, die Aṅgiras, Bhṛgus, Paṇis, Ārjikīya, Çaryaṇāvat sind nicht mehr dieselben, die sie vorher schienen, und ihre Individualität ist, wie ich hoffe, klarer hervorgetreten.

Es ist mein Bestreben gewesen, vornehmlich nach drei Richtungen die Forschung über den gegenwärtigen Standpunkt und namentlich über Bergaigne hinauszuführen, der zuerst den Versuch gemacht hat, die ṛgvedische Mythologie in grossem Zusammenhange systematisch zu erfassen: durch Ausdehnung der Untersuchung über das Gebiet der gesamten Yajuslitteratur, durch stete Berücksichtigung der im Ritual enthaltenen Tradition und durch genauere Beobachtung der innerhalb der Familienbücher auftretenden Besonderheiten. Lange Erwägung der Methode und gewissenhafte Prüfung unsrer Quellen wurde für den Arbeiter hier besondere Pflicht; denn noch befinden wir uns auf einem Boden, den man in anderen Zweigen der indischen Philologie längst verlassen hat. Die vedische Mythologie erscheint vielfach noch als ein Sammelplatz von Einfällen, und mancher, der auf grammatischem oder textkritischem Gebiet mit Vorsicht seines Amtes wartet, glaubt doch der schwierigsten aller Disciplinen im Vorübergehen mit leichterwogenem Wort einen Dienst zu tun. Wir müssen hoffen, dass auch hier die Zeit der leichten Herzen zu Ende geht und dem harten Boden geduldigere Pflege zu teil wird.

Von den einheimischen Kommentaren ist für die vedische Mythologie Nutzen nur in sehr beschränktem Masse zu erwarten. Es liegt mir vielleicht ferner als anderen, die

Bedeutung Sāyaṇas für die vedische Exegese zu unterschätzen. Martin Haug, der erste Deutsche, der in Indien die Vorzüge einheimischer Gelehrsamkeit würdigen lernte, pflegte seine Zuhörer so nachdrücklich auf sie hinzuweisen, dass die Gefahr der Überschätzung näher lag als das Gegenteil; meine erste grössere Arbeit sollte Devarāja, Durga und anderen gewidmet sein, um sie für die Vedaexegese nutzbar zu machen. Es entsprang der in Haugs Schule gewonnenen Anschauung, wenn ich in meiner ersten, 1877 gehaltenen Vorlesung mit Bezug auf Sāyaṇa sagte, ‚dass keiner der neueren Erklärer auch nur annähernd solche tiefe Kenntnis des Sanskrit oder Ceremoniells, das zum Veda dringend nötig sei, habe; dass er sich auf eine Reihe von Vorgängern stütze und sich bei ihm mancher Schatz indischer Weisheit, manche Auffassung finden lasse, die im höchsten Grade wertvoll sei'[1]; daran halte ich bis heute fest. Aber in Bezug auf seine Bedeutung für die vedische Mythologie habe ich meine Meinung geändert; ich bin hierin nicht ohne Erfahrung und glaube, dass meine ‚Varuṇa und Mitra' S. 8—14 gegebene Zusammenstellung aller Ansichten der Kommentare über Varuṇa eigentlich hätte lehren sollen, wie wenig aus ihnen für die vedische Mythologie zu gewinnen ist. Manchen der Irrwege haben grade sie verschuldet.

Beim Beginn meiner Vorarbeiten über die einheimische Vedalexikographie wurde mir aber klar, dass zu einer gründlichen Erforschung der vedischen Mythologie etwas anderes noch notwendiger wäre als die Kommentare: das Ritual. Nirgend sonst ist es der Fall, dass vor dem Zugang zu den Göttern wie ein gewaltiger Vorhof eine Fülle von Schriften liegt, die den Kultus der Götter lehrt. Es war notwendig, zuerst sie zu durchforschen, einen Einblick in das Opferwesen zu gewinnen und die Aufgaben in Angriff zu nehmen,

---

[1]) Siehe auch meine Anzeige von Windisch ‚Zwölf Hymnen' (Kuhns Litteraturblatt für Or. Phil. I, p. 135).

die ich ‚Varuṇa und Mitra' S. 3 dargelegt habe. So blieb mir nichts anderes übrig, als den weiten Weg, der von meinem ‚Neu- und Vollmondsopfer' bis zur Herausgabe des Çāṅkhāyana Çrauta Sūtra führte, selbst zu gehen, um die Vertrautheit mit dem Opferwerk zu gewinnen.

Ich glaube heut, dass mein Entschluss richtig war. Der Weg war lang und schwierig; aber ich denke, man wird mir den Vorwurf nicht machen können, dass ich unvorbereitet und schnell an die Lösung meiner Aufgabe gegangen sei. Das Ritual hat in seiner gegenwärtigen Redaktion zwar nicht den gleichen Anspruch auf hohes Alter wie die Hymnen des R̥V., aber von allen Hilfsmitteln der Exegese ist es das, das am nächsten an die Zeit der Liedersammlung führt. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass es sich nicht mit dem von dem R̥V. vorausgesetzten deckt und eine andere, wenn auch nicht immer spätere Stufe repräsentirt. Manches, was ich erhoffte, hat sich nicht erfüllt; nicht alle Fragen, die wir stellen, vermag es zu beantworten; aber es bleibt die Quelle, in der die mythologische Tradition verhältnismässig am reinsten fliesst; Yāska und Sāyaṇa sind im Vergleich zu diesem immerhin festen Grunde Triebsand, und es hat mich überrascht, wenn mythologische Arbeiten, die sich auf die indische Tradition berufen, sie zuerst in den um zwei Jahrtausend jüngeren Kommentaren und nicht zuerst in rituellen Texten suchen.

Die Methode, die die Mythologen anzuwenden haben, muss naturgemäss von Volk zu Volk wechseln, denn sie hängt von den Quellen ab. Die Sanskritisten sind noch nicht in der Lage, Aufgaben zu stellen, wie sie Erwin Rohdes Meisterschaft auf griechischem Gebiet zu lösen vermocht hat; aber durch die reiche Sammlung gottesdienstlicher Lieder und ritueller Überlieferung haben wir einen Vorsprung nach anderer Richtung und können dort weiter vordringen als die klassische oder germanische Mythologie vermag. Meine Grundsätze habe ich in der Einleitung zum

zweiten Bande ausgesprochen und im Verlauf des dritten wiederholt Gelegenheit gefunden, andere Punkte von allgemeiner Geltung zu berühren.

Ich bin dem Einwurf begegnet, dass ich zu viel Sonnen und Monde entdecke und entgegen meiner eigenen Versicherung unter dem Einfluss der naturalistischen Deutung stehe. Jedenfalls hat es mir fern gelegen, diese zum Glaubenssatze oder Gegenstande besonderer Verehrung zu erheben. Weder Himmelserscheinungen noch Seelenkult oder Dämonenglaube allein sind als Ausgangspunkt der Mythologie zu betrachten. Alles was die Einbildung erregt, Furcht, Freude erweckt, was den Geist im Traum oder Wachen bewegt, wird oder kann zum Ausgangspunkte einer Gottheit oder eines Dämons werden. Der mythenbildende Geist schöpft von jeher aus allen diesen Quellen; sie fliessen in wechselnder Stärke zusammen und bilden in ihrer Vereinigung die Mythologie eines Volkes[1]). Der Charakter eines Landes, die psychologische und kulturelle Beschaffenheit seiner Bewohner wirkt auf die Stärke der einzelnen Quelle ein; aber einer von ihnen, sei es Sonnenkult oder Manenkult, einen Vorrang einzuräumen, wäre nicht wahrscheinlicher, als wenn jemand in der Grammatik behaupten wollte, dass die Gutturale älter seien als die Dentale.

Nicht ohne Bedeutung für die Erkenntnis der Mythologie eines Volkes ist seine Poesie. ‚Die Quellen, aus denen der Dichter in einem gewissen Zustande der Gesellschaft schöpft‘, sagte ich unten p. 176. 177, ‚sind dieselben wie die der Mythologie. Alles was den Menschen bewegt, ängstigt, erfreut oder erhebt, wird Gegenstand der Dichtung und Gegenstand des Glaubens. Die Phantasie wird zur

[1]) Roscher, Archiv f. Rel. Wiss. I, 89 sagt mit Recht: ‚dass alle menschlichen Erfahrungen, sowohl die des äusseren wie die des inneren Lebens, zu Mythen werden können, wenn sie an irgend eine göttliche oder dämonische Persönlichkeit angeschlossen werden oder sich zu solchen verdichten‘.

Kraft, die sich in der Dichtung ebenso wie in der Schaffung der Götter betätigt. Sie selbst hängt ab von der umgebenden Welt, von den Erscheinungen der Natur, dem Klima und natürlich auch von seelischen Faktoren, von der Volksindividualität. Wo ein tropisches Land von der Dürre heimgesucht zu werden pflegt, wo auf die Regenzeit Fieber und andere Krankheiten folgen, werden die Gedanken, die Götter, die Dämonen andere Züge tragen als dort, wo der Winter die Natur fesselt, in der Steppe andere als am Meeresufer, in den Bergen andere als in der Ebene. Verschieden sind dort überall die Lebensbedingungen, Vegetation und Klima: daher auch die Götterwelt und die Poesie. Der Dichtung wie der Mythologie entströmt etwas wie der Duft der heimischen Erde'. Und darum wird die noch wenig zur Erläuterung der Mythologie herbeigezogene Dichtung der Völker über manche mythische Gestalt wertvolle Auskunft zu geben im Stande sein.

Mannigfach wie die Kräfte, welche Götter schaffen, sind die, welche die geschaffenen verändern. ‚Der Prozess mythologischen Gestaltens gelangt niemals zur Ruhe; er scheidet überlebte Elemente aus oder giesst das Überkommene in neue Formen um. In diesem Werdegange waltet kein teleologisches, zu einem bestimmten Ziele führendes Gesetz, sondern die durch psychologische Momente nicht minder wie durch äussere Bedingungen erzeugte Ruhelosigkeit: Wanderungen, Berührungen mit andern Stämmen, Kulturfort- oder rückschritte, Klima, Übernahme der Gedanken durch eine neue Generation, die gestaltende Kraft einflussreicher Individuen (Dichter, Priester), aus unerkennbaren Tiefen aufsteigende Gedankenrichtungen sind die treibenden Kräfte in der Mythologie'[1].

Selten nur kennen wir das ‚Woher' der Götter, meist überschauen wir nur einen kleinen Zeitraum des ‚Wohin'.

[1]) VMyth. III, 253.

Sehr selten haben wir das Glück, dass ein Mythus wie der von Indra-Vṛtra in drei verschiedenen Perioden der litterarisch-mythologischen Überlieferung uns entgegentritt und einen methodisch lehrreichen Einblick in die Entwicklungsgeschichte gestattet. Wir sehen gewisse Züge anfänglich sich nur leise andeuten, sie treten mehr und mehr hervor und drängen andere zurück; weder die Auffassung der vergleichenden Mythologie noch das beschränkende, jüngst vernommene Schlagwort ‚Indien für die Inder' vermag den eine lebendige Sprache redenden Tatsachen gerecht zu werden.

Der anthropologischen Forschung soll der Dank für die Fülle der Gesichtspunkte, die sie uns entwickelt, nicht verkürzt werden. Wie ich schon VMyth. II, 1 ff. ausführte, verdanken wir ihr einen Überblick über die Art und Menge der Erscheinungen, die bei Völkern verschiedener Länder und Kulturgrade sich zu Göttern wandelten. Niemand wird ohne Schaden unterlassen, sich diese Formenlehre der mythologischen Wissenschaft vor Augen zu halten und auf ihre Anwendbarkeit zu prüfen [1]).

Aber die Gefahr liegt nahe, die Mythologie eines einzelnen Volkes nach dieser Formenlehre zu meistern, der Individualität der Sondererscheinungen ihr Recht zu verkürzen und die lokalen Farben zu verwischen. Gegenüber dieser Gefahr ist es Pflicht der Einzelmythologien, sorgfältig über die Reinheit der eigenen Quellen zu wachen und in Litteratur wie Volkskunde der Eigenart des betreffenden Volkes nachzuspüren. Jene allgemeinen Erfahrungen geben wohl einen Hintergrund, aber von ihm heben sich die Erscheinungen bestimmter Völker und Zeiten mit unverkennbarer Eigenheit ab. Es wäre falsch, an völlige Kongruenz zu glauben; von

---

[1]) Cf. u. a. — ausser Tylor — Brinton, religions of primitive peoples, 138—171; auch Spencer, Prinzipien der Soziologie (deutsche Ausg. von Vetter) I; als ein Bild im Kleinen Lyalls interessanten Aufsatz ‚religion of an Indian province'.

Volk zu Volk wechseln mit psychologischer und geographischer Notwendigkeit die Charakterzüge der Mythologie.

Es ist kaum ein Zweifel, dass die indischen Stämme Dämonendienst und Geisterglauben wie andere Völker gekannt haben. Wenn ein Text wie die Bhagavadgītā XVII, 4 sagt:

yajante sāttvikā devān yakṣarakṣāṅsi rājasāḥ /
pretān bhūtagaṇāṅç cānye yajante tāmasā janāḥ //

so dürfen wir die Verehrung von Yakṣas, Bhūtas, Geistern der Verstorbenen auch zu anderen und namentlich früheren Zeiten erwarten. Bei dem Baliharaṇa treffen wir Wesen aller Art, denen Hausherr oder Hausfrau täglich eine Gabe darbringen[1]; ebenso bei den zahlreichen Spenden, die die Yajuslitteratur im Anschluss an das populäre Açvamedhaopfer vorschreibt. Das sind sicher nicht nur Erfindungen der priesterlichen Spekulation. Kaikeyī ruft im Rāmāyaṇa zu Zeugen des ihr von Daçaratha geschworenen Eides folgende Götter an (II, 11, 13 ff.):

tac chṛṇvantu trayastriṅçad devāḥ sendrapurogamāḥ //
candrādityau nabhaç caiva grahā rātryahanī diçaḥ /
jagac ca pṛthivī ceyaṃ sagandharvāḥ sarākṣasāḥ //
niçācarāṇi bhūtāni gṛheṣu gṛhadevatāḥ /
yāni cānyāni bhūtāni jānīyur bhāṣitaṃ tava //

Balasena betet Divyāvadāna I, 2 um Kindersegen zu ‚Çiva, Varuṇa, Kuvera, Çakra, Brahman u. s. w.‘, zur ‚*ārāmadevatā, vanadevatā, çṛṅgāṭakadevatā, balipratigrāhikā devatā, sahajā sahadharmikā nityānubaddhā devatā*‘. Unzweifelhaft haben wir hier und anderwärts[2]) Volksgötter aller Art, Lokalgottheiten, die an Bergen, Hainen, Personen hafteten und Gegenstand der Verehrung waren.

---

[1]) Cf. z. B. Manu III, 85 ff.; Gautama V, 10 ff. (*agni, dhanvantari, viçvedevāḥ, prajāpati, sviṣṭakṛt, digdevatāḥ, marutaḥ, gṛhadevatāḥ, brahman, āpaḥ, ākāça, naktaṃcara*); Āçv. I, 2; Gobh. I, 4, 5 ff.; Kauç. LXXIV; Pār. I, 12, 3; II, 9, 2 f.; ÇGS. II, 14, 4 etc.

[2]) Z. B. Aupapātikasūtra 34 ff. (ISt. XVII, 420 ff.).

Wie steht es nun im Ṛ̣V.? Nichts wäre mir lieber gewesen, als in seinen Liedern einen Abglanz des ganzen indischen Lebens zu finden, den ṚV. wie das Daçakumāracarita von schlauen Spielern und Hetären, geschickten Dieben und törichten Greisen belebt zu sehen. Aber so interessant ist er nicht. Seine Lieder rufen in unendlicher Monotonie die Götter zum Somatrank, sie quälen sich damit ab, den einförmigen Anblick der lodernden Flamme mit neuen Bildern zu beschreiben, an dieselbe Gottheit hunderte von Liedern zu richten.

Die naturalistische Deutung hat sich im Veda der Mehrzahl mythologischer Namen bemächtigt und auf wenig untersuchtem Grunde ein etwas leicht gezimmertes Haus gebaut. Ihren unleugbaren Schwächen gegenüber hat die neueste Zeit andere Methoden zu Hilfe gerufen, die auf ethnographischem Gebiet sich bewährten; aber ihre Anwendung auf den ṚV. hat die Probe noch weniger bestanden. Max Müllers Mythenerklärung ist nicht die meine, es will mir aber scheinen, als ob seine Ansichten über vedische Götter immer noch vorteilhaft von denen neuerer Interpreten abstechen und als ob die von Sylvain Lévi (Rev. crit. 1902, p. 3) als Vorwurf gegen ihn gerichteten Worte ‚les travaux poursuivis en France et en Allemagne depuis un demi-siècle n'ont pas entamé ses convictions solaires' in der Geschichte der vedischen Mythologie sich bis zu einem gewissen Grade in ein Lob verwandeln würden. M. Müllers Gegner haben seine Schwächen besser erkannt als ihre eigenen. Grade die Arbeiten des letzten ‚demi-siècle' haben es trotz mancher von ihnen ausgehenden Anregungen an Beweisen fehlen lassen. Viele ihrer Aufstellungen sind nicht besser begründet als M. Müllers Thesen und enttäuschen den, der nach ihnen greift, wie Mephisto die Schönen am oberen Peneios.

Der Ṛgveda ist kein Volksbuch, das etwa beabsichtigte, uns eine Vorstellung von dem gesamten Glauben seiner Zeit zu geben, sondern verdankt seine Zusammenstellung

einer bestimmten Tendenz. Zweifellos hatten auch die Stämme der vedischen Zeit ihren reichlichen Anteil an Dämonenglauben und Geisterkult; gewiss finden wir auch im Ṛk Piçâcas, Yâtudhânas und mancherlei Zauberwerk; in dem ‚Buch der Nachträge' sogar eine kleine Yamasaṃhitâ; wir begegnen einigen Spuren des Manenkultus, der einzelne Vorfahren emporträgt zur Heroenwelt, Verehrung von Pflanzen und Bäumen, Vergöttlichung der Steine, die zur Somapressung dienen, aber doch im Allgemeinen nur wenig dieser Art. Manen und Râkṣasas, Hexenglaube und Krankheitsbeschwörung schauen gleichsam nur durch die Thürspalte in den Ṛgveda hinein. Wir finden in seinen Göttern nicht Geister der Tiefe oder des Dunkels, nicht Personifikationen der Manen und Geisterwelt, sondern vorwiegend des Lichtes und seines Reiches. Warum? Ich habe in diesem und dem zweiten Bande meines Werkes wiederholt auf den Unterschied zwischen Deva- und Pitṛyâṇa, die Zeit der Götter und Manen hingewiesen: der Ṛgveda dient der Hauptsache nach dem Devayâna; er vereint diejenigen Lieder verschiedener Purohitafamilien, die den oberen Göttern dienen; daher der Ausschluss so vieler anderer Wesen, die wir in den Gṛhyas, im AV. finden und auch im Ṛk finden müssten, wenn er nicht eben für bestimmte Zwecke zusammengestellt wäre.

Die Gegensätze zwischen den einzelnen Familien sind schon stark verwischt. Die vedische Mythologie ist kein System, sondern ein Konglomerat, eine Art mythologischer Sprachmengung, die durch Zusammenströmen und Verschmelzung verschiedener Stammesüberlieferungen entstanden ist. Die gegenseitige Annäherung der führenden Familien hat einen Austausch und Ausgleich bewirkt, der alle festen Linien nahezu auslöschte und die Unterschiede nur in leisen Umrissen bestehen liess. Wenn wir näher zusehen, treten uns diese Unterschiede wieder vor das Auge und ich hoffe, dass es konsequenter Fortsetzung meiner Versuche gelingen wird, den Synkretismus in seine Bestandteile zu zerlegen und die

nderüberlieferungen der einzelnen Geschlechter daraus zusondern. Hin und wieder sehen wir die brahmanischen ermittlungstheologen noch an ihrem ausgleichenden Werke. e leimen Indra und Pūṣan, die ganz getrennten, in einigen iedern und Riten zusammen, sie lassen Indra die Gesetze itra-Varuṇa's verteidigen, führen Viṣṇu an die Seite Indras d sichern ihm einen Ruhmesanteil am Vṛtrakampf; sie tzen Indra an Stelle Mitras zum dualischen Genossen aruṇas ein und verbinden die Açvins sowie Sūryā mit dem len drei innerlich ganz fernstehenden Pūṣan. Das sind itwicklungsprodukte, Kontaminationen, die von naturatischer Grundlage nicht ausgehen, sondern ihr Leben mehr er weniger hieratischen Versuchen verdanken. Sie haben zu sagen mythengeschichtliche, aber keine mythologische edeutung [1]). Das geschärfte Auge bemerkt an der Farbsigkeit einzelner Lieder, an der Äusserlichkeit der Verndung die Schwierigkeit und die Mangelhaftigkeit des eologischen Werkes [2]). Die Vermittler, die in späterer Zeit ṛṣṇa zu einem Avatāra Viṣṇus machten, haben schon Vorufer in den Theologen der vedischen Zeit.

Die Fülle von Götternamen, die in dem weiten Becken s gesonderten Quellen zusammengeflossen waren, ging er auf die Brāhmaṇazeit. Ihr fiel die Aufgabe zu, sie einer Art von System zu verarbeiten. Die Theologen iesen ihnen einzelne Plätze an und gaben ihnen Etiketten, e aus ihrer einstigen Mythologie als Rest vergangener rösse verblieben waren [3]). Die Samrāj von ehemals waren Sāmantas geworden. So finden wir bei Pāraskara I, 5, 10 *nir bhūtānām adhipatiḥ sa māvatv indro jyeṣṭhānām mah pṛthivyā vāyur antarikṣasya sūryo divaç candramā kṣatrāṇāṃ bṛhaspatir brahmaṇo mitraḥ satyānāṃ va-*

[1]) VMyth. I,503 [1]; Vodskov, Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse, p. 497.

[2]) Z. B. VI, 74 Soma-Rudra.

[3]) Natürlich bezieht sich das nur auf eine grössere Anzahl, nicht f die hier mit aufgezählten Vāyu, Sūrya etc.

ruṇo 'pāṃ samudraḥ srotyānām annaṃ sāmrājyānām — *soma oṣadhīnāṃ savitā prasavānāṃ rudraḥ paçūnāṃ tvaṣṭā rūpāṇāṃ viṣṇuḥ parvatānāṃ maruto gaṇānām adhipatayas te māvantu pitaraḥ pitāmahāḥ pare 'vare* —[1]) und das tritt nicht nur in der späteren Litteratur, sondern, wenigstens in Anfängen, schon im ṚV. hervor; so IX, 88, 2 ff.: *vāyúr ná yó niyútvāṅ iṣṭáyāmā, pūṣéva dhījávanaḥ* etc., I, 89, 6; namentlich in dem bekannten, die Götter nur nach bestimmten, markanten Eigenschaften benennenden Rätselliede VIII, 29[2]). Jene Aufzählung ist späte und gekünstelte Weisheit, welche versuchte, die Fülle der überkommenen Namen theologisch nach gewissen Anzeichen zu unterscheiden, ohne nach der Herkunft des Überkommenen zu fragen.

---

[1]) Kāt. V, 13, 1: *agni* — *annapati, soma* — *rājapati, varuṇa samrāṭpati, mitra kṣatrapati, indra balapati, bṛhaspati brahmapati, savitṛ rāṣṭrapati, pūṣan bhagapati, sarasvatī puṣṭipati* —. Oder die Götter werden einzelnen Klassen von Menschen zugewiesen: das Tier für einen Freund z. B. gehört Mitra, das für den König Indra, das für den Lehrer Agni, das für den Priester Bṛhaspati, das für den Snātaka Indrāgnī, ÇGS. II, 15. Wie gewisse Eigenschaften, so werden ihnen auch, in einem gewissen Zusammenhang mit ihrer historischen Entwicklung, bestimmte Himmelsrichtungen zugewiesen. Gobh. IV, 7, 41 u. s. Eine merkwürdige Erscheinung ist die spätere Aufstellung einer besonderen Klasse der *viçve devāḥ*, die neben den *sarve devāḥ* auftritt.

Vereinzelt finden wir den Versuch, die Götter den Kasten entsprechend einzuteilen, in dieser Form ein theologisches Produkt.

1. Kṣatra: Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu, Īçāna.
2. Vaiçya: Vasus, Rudras, Ādityas, Viçvedevāḥ, Maruts.
3. Çūdra: Pūṣan.

Cf. Çat. Br. XIV, 4, 2, 23 ff.; Weber, ISt. X, 10.

[2]) Nach den drei Reichen hat man schon im ṚV. die Götter geordnet. I, 139, 11 unterscheidet, in Abweichung von der späteren Anordnung, elf *diví*, elf *pṛthivyā́m ádhi* und elf *apsukṣít*. — Aus der späteren Zeit cf. Örtel, JAOS. XV, p. 239: 33 Götter, nämlich a) 8 Vasus: Feuer, Erde, Wind, Atmosphäre, Sonne, Himmel, Mond, Nakṣatras. b) 11 Rudras: zehn Atemzüge im Menschen, das Selbst ist der elfte. c) 12 Adityas = 12 Monate.

Meine eigenen Untersuchungen haben mich, oft gegen meinen Wunsch, dahin geführt, in vielen vedischen Göttern lediglich mythologische Synonyma zu sehen. Wir haben eine Mannigfaltigkeit der Namen, aber keine Mannigfaltigkeit der Bedeutung. Indra, Pūṣan, Mitra; Bṛhaspati, Narāçaṅsa u. a. waren nicht nach der Art, sondern nach der Herkunft von einander verschieden; sie sind aus dem Kultus einzelner Clane, Familien (oder wie immer man die einzelnen ursprünglichen Centren religiöser Verehrung nennen will) hervorgegangen und mit der Verschmelzung der Stämme zu einer gewissen äusserlichen Einheit verwoben worden, sowie Ägyptens Götter aus Stammeskulten und verschiedenen Benennungen desselben Wesens hervorgegangen sind [1]). Wie in der Grammatik von ein und derselben Wurzel, z. B. *kṛ*, sehr verschiedene Präsensbildungen auftreten, so hat dieselbe Naturerscheinung zu sehr verschiedenen Bezeichnungen geführt. Jedes der Präsentien wird eine besondere Schattirung der präsentischen Bedeutung gewesen sein, aber immer mit der durch das Wurzelcentrum gegebenen Grundbedeutung, und ebenso waren viele Götter trotz verschiedener Namen nur Schattirungen derselben allen zu Grunde liegenden Naturerscheinung.

Es ist nicht uninteressant, dass buddhistische Texte, wenn sie brahmanische Götter nennen, tatsächlich nur wenige Namen anführen. Das Tevijjasutta führt Inda, Soma, Varuṇa, Īsāna, Pajāpati, Brahman, Mahiddhi, Yama an [2]); der Milindapañha erzählt S. 22 ff. vom König Milinda: *ussahati mahārāja api Inda - Yama - Varuṇa - Kuvera - Pajāpati - Suyāma - Santusitalokapālehi pitupitāmahena Mahābrahmunā pi saddhiṃ sallapituṃ;* es ist also eine keineswegs grosse Zahl von

---

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. A. I, S. 61 ff.; Erman, Ägypten, S. 351 ff.

[2]) Dīghanikāya I, p. 244; Rhys Davids, Hibb. Lect. 61; Saṃyuttanikāya I, p. 219 nennt ausser Sakka und den *devā tāvatiṃsā* nur Pajāpati, Varuṇa, Īsāna.

Gottheiten, die hier den Brahmanen zugeschrieben wird[1]). Andeutungen einer Bevorzugung des Manenkultus finden sich darunter nicht. Die Brahmanen haben in ihrem grossen Opferdienst keineswegs allen Erscheinungen des Kultus Aufnahme gestattet und ihren Veda, der ihre Hauptopfer reflektirt, nicht zu einem Museum für späteres Studium gemacht. Der einseitige Zweck ihrer Sammlung hat sie zu einer einseitigen Auswahl veranlasst und darum enthält ihre grosse Liedersammlung nur dürftige Reste vom Kultus der Manen, Dämonen, von ‚Sondergöttern‘, Abstrakten u.a.m. Das Schema, welches uns die Anthropologie oder die Übersicht der Götter einer heutigen indischen ‚Provinz‘ angibt, passt darum auf den ṚV. nicht; aber dieser enthält dafür beherzigenswerte Lehren nach mancher anderen Richtung und zeigt nebenher, dass bis in die früheste Periode indoiranischer Mythologie, in Zeiten, die älter sind als die Quellen aller andren Mythologien, die Niedermythologie nicht eine Vorstufe der höheren, sondern nur ein anderes Kapitel des Glaubens ist (VMyth. III, 77. 92[2]). Die Notwendigkeit, den Kult der oberen Götter so alt anzusetzen wie die Verehrung der Manen und Dämonen, schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass gelegentlich Götter zu Dämonen werden und umgekehrt

---

[1]) In einer der Mahārāṣṭrīerzählungen (Jacobi, Ausgew. Erzähl., S. 30, 20) heisst es, dass ‚viele Leute zusammenkamen; die einen erzählten, Brahman ist der oberste Gott, weil er vierangesichtig aller Welt Vollendung schafft und Lehrer der Veden ist; andere sagen, Viṣṇu ist die Hauptsache, denn er geht überall hin und zerstört die Dānavas, die der Welt Verderben bringen, und zur Zeit der Weltzerstörung birgt er die Welt in seinem Innern; andere sagen, Maheçvara ist die höchste Gottheit, weil er schafft und zerstört und keinen Ursprung hat.

[2]) Andrew Lang, the making of religion [2], p. 173 ff. (185: We must try to get rid of our theory that a powerful, moral, eternal Being was, from the first, *ex officio,* conceived as 'spirit'; and so was necessarily derived from a ghost; p. 189: ‚The ghost-theory, therefore, by the evidence of anthropology itself, is not needed for the evolution of the high gods of savages‘.

ımonen in die obere Welt emporsteigen. Die Brücke ischen beiden Reichen wird ständig begangen und es ist n Fall zu Fall festzustellen, aus welchem Gebiet der einlne Gott oder Dämon hervorgegangen ist.

Ist das Ergebnis, dass ein grosser Teil der vedischen itter in die lokalen Kulte von Sonne, Mond, Wind und nigen anderen Erscheinungen sich auflöst, überraschend? y sagt, es wäre nicht schwer, eine Satyre, wie ich sie gen den Euhemerismus geschrieben habe, auch gegen die ıfstellung vieler Sonnen- und Mondgottheiten zu richten. elleicht nicht. Mir scheint aber, dass die Dinge nicht nz gleich liegen. Während in der indischen (nicht nur in r vedischen) Mythologie bisher nur sehr wenige Wesen chgewiesen sind, die einst Menschen waren und ohne mit rklichen Göttern zusammenzufliessen, direkt in den Himmel rsetzt wurden, hat die Verehrung der Sonne zu einer *ryasahasranāmāvalī* geführt; das Saurapurāṇa, ein Sūryataka, die ganze Litteratur bekundet reichlich die Verehrung n Sonne und Mond; ich verweise z. B. auf Mbh. XIII nuçāsanaparvan) 118, 6: *jīvan hi kuruta pūjā viprāgryaḥ çaçiryayoḥ*, Dīghanikāya I, 240 (Tevijjasutta I, 16 ff.), die vielen asthānas beim Opfer, die Gebete an Sūrya, wie Rām. VI, 5, 1 ff. (Āraṇyak.), Mbh. III, 3, 16 ff., Viṣṇupur. III, 5, 15 ff. öthlingks Chrestom.[2] p. 101), das Vorhandensein der ,Sonnen-' d ,Monddynastien' u. a. m. Sollte bei den vedischen Stämmen s viel anders gewesen sein? Folgt man der bisherigen ıffassung, so wäre der Kult der Sonne in der vedischen it bis auf wenige Fälle, der des Mondes fast gänzlich sgeschlossen, und doch macht man andrerseits die Inder so feinfühligen Verehrern der Naturgötter, dass ein jünrer Forscher bei der Personifikation von Kettenblitzen anlangt ist. Unter diesen Umständen wird es sich empfehlen, t einer Satyre gegen Sonnen- und Mondkult noch zu ırten und vor allem die an dessen Stelle aufgestellten rpothesen eindringlicher zu begründen.

Vielleicht wird man finden, dass ich manche Götter zu ausführlich und andere zu kurz behandelt habe. Die Ungleichheit ist vorhanden, aber nicht unbeabsichtigt. Bei der rein analytischen Behandlung des Stoffes habe ich es für richtiger gehalten, dort wo die Lage am schwierigsten, die Ansichten am wenigsten begründet schienen, zu gründlicher Untersuchung Halt zu machen, um an anderen Gebieten, die erneuter Prüfung nicht so dringend bedurften oder jeden Zweifel ausschlossen, schnell vorüber zu gehen. Es wäre bei Dyāvāpṛthivī, Sūrya u. a. im Einzelnen manches anders zu fassen, ihre Stellung im Kult etwas genauer zu bestimmen, aber das Wesentlichste, was ich zu sagen hätte, ist bei meinen Vorgängern zu finden und bedarf zur Zeit erneuter Untersuchung nicht. In anderen Fällen, z. B. in Bezug auf die Frage, wie weit wir schon im ṚV. einige, wenn auch primitive Erkenntnis der Sternbilder vorauszusetzen haben, bin ich zu gesicherten Ergebnissen nicht gelangt (VMyth. III, S. 224. 278 u. s.).

Ich gebe bereitwillig zu, dass auch innerhalb der gesteckten Grenzen mein Werk trotz der reichlich darauf verwendeten Arbeit und Zeit viele Mängel zeigen wird. Alles, was wir im Veda leisten können, bleibt Stückwerk; es ist nur notwendig, sich dies immer vor Augen zu halten und darin eine Aufforderung zu vertiefter Hingabe und Bescheidenheit zu erblicken. Darum habe ich es für besser gehalten, meine eigene Methode tunlichst zu verbessern und in Bezug auf Methode gegen andere nachsichtig zu sein. Defendat quod quisque sentit, sunt enim judicia libera.

Breslau, den 22. Juli 1902.

Alfred Hillebrandt.

Inhaltsverzeichnis.

Die Ādityas.

Varuṇa.

Die Bedeutung und Herkunft dieses mit Mitra zu dua-
ischer Gemeinschaft verbundenen Gottes ist in den letzten Jahren verschiedenartigen und in ihren Ergebnissen einander entgegengesetzten Erörterungen unterzogen worden. Aus der frühesten Zeit unserer S udien stammt die Vorstellung von Varuṇa als Himmelsgott und indischem Ebenbild des Ouranos. Daneben sind and e Ansichten aufgetaucht, die n Varuṇa einen alten Mondgott sehen oder aber, entsprechend seiner späteren Stellung, das er m Ausgangspunkt dieser Personifikation machen. Es rd no ndig sein, aufs Neue die einzelnen Meinungen zu p en d zu untersuchen, wie weit sie mit den uns zu Gebo enden Materialien sich vereinigen lassen. In dem A enblick, wo Varuṇa und Mitra uns in indischen Liedern entgegen treten, hatte ihre Entwicklung schon einen langen und für uns unübersehbaren Zeitraum durchlaufen, und wir dürfen nicht mehr hoffen zu den prähistorischen Zeiten, denen dieses Götterpaar entstammt, vorzudringen. Aber es wird sorgfältiger Erwägung doch gelingen manche Frage zu lösen, manchen Baustein richtiger zu legen und manch andern, der früher der Forschung von Wert erschien, als untauglich auszuscheiden.

Wir stossen hierbei auf zwei Schwierigkeiten. Einmal zeigt Varuṇa's Bild schon im ṚV. verschiedenartige, mit

einander schwer zu vereinigende Züge, deren ursprünglichsten wir nicht leicht zu erkennen vermögen; dann aber ist er anders in den Brāhmaṇas, anders in den Liedern gezeichnet, und von beiden wieder weicht die spätere Zeit nicht unerheblich ab.

Ich habe schon früher ausgesprochen, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen Ṛk und Brāhmaṇa nicht immer durch rein zeitliche Unterschiede zu erklären sind. Die Brāhmaṇas repräsentiren zwar im Allgemeinen eine spätere Schicht der Litteratur; aber sie haben den Anspruch, eine in vielen Punkten vom ṚV. unabhängige Überlieferung darzustellen, die von der mythischen Spielerei der Zeit nicht ganz verwischt worden ist. Es wäre ohne diese Annahme unverständlich, warum z. B. überall in diesen Werken die Deutung Mitra-Varuṇa's als Tag und Nacht auftreten könnte; denn sie kehrt zu bestimmt wieder, um eine blosse Spielerei der Yājñika's genannt zu werden, und liegt andrerseits zu weit von der Auffassung des ṚV. ab, um deren unmittelbare Fortsetzung zu sein. Selbstverständlich können Angaben dieser Art uns nicht als Ausgangspunkt einer Erklärung dienen, wohl aber als eine Kontrolle über die Richtigkeit der Resultate, die wir auf anderem Wege erzielen. Und in dieser Beziehung, glaube ich, ist den Aussagen der Brāhmaṇa's nicht hinreichende Beachtung geschenkt worden.

a) Varuṇa und der Himmel.

Die Ansicht, dass Varuṇa der Himmel sei, hat die weitaus grösste Zahl von Vertretern. Wie früher Roth, Darmesteter und viele andere, zu denen ich selbst gehörte, haben ihr Hopkins, Bohnenberger, v. Schröder noch kürzlich zugestimmt[1]). Ich bin nicht mehr im Stande den Gründen,

[1]) Bohnenberger, der altindische Gott Varuṇa; Hopkins, Rel. of India 70 ff.; PAOS. XVI. CXLVIII; L. v. Schroeder, WZKM. IX. 120 ff.

die zu ihren Gunsten angeführt werden, überzeugende Kraft zuzuschreiben und glaube mit Oldenberg, dass die Etymologie bei der Aufstellung eines Himmelsgottes V. mehr als sie sollte mitgesprochen hat und die etymologische Gleichung die Mutter des Gedankens ist. Die Etymologie ist aber unsicher [1]), und der Gedanke entspricht nicht dem tatsächlichen Befunde unsrer Texte. Gibt doch selbst einer der neueren Anhänger der Himmelshypothese zu, es sei durchaus unerweislich, ‚dass im Vedenvolke sonst noch eine Tradition darüber fortgelebt habe, dass der Himmel die Naturgrundlage bilde, mit der Varuṇa ursprünglich wesenseins sei und aus der er hervorgewachsen‘ [2]); ‚vereinzelte Reste einer speziellen Beziehung Varuṇa's zum Himmel‘ seien [abgesehen von der Etymologie] nur noch ‚in den Gedanken zu erkennen‘, ‚dass der hohe Himmel und sein Licht Varuṇa's Wohnsitz sei, dass den Gott vor anderen eine glänzende und lichte Erscheinung auszeichne, vielleicht auch, dass die Sonne sein Auge darstelle‘; von dem letzten Punkt abgesehen, gewiss unzureichende Argumente für die Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese.

Der Umstand, dass wir nirgends, weder in Brāhmaṇa's noch später, einer Andeutung begegnen, dass Varuṇa der Himmel sei, zeigt die Unbekanntschaft der Inder mit diesem Gedanken und mahnt zur Vorsicht auf unserem Wege. Ferner lässt sich gegen die Beziehung von Varuṇa auf den Himmel der Dual Mitrāvaruṇau geltend machen, der bei dieser Deutung nicht zu seinem Rechte kommt. Die Dual-

[1]) S. u. a. Joh. Schmidt bei Macdonell, VMyth. unter Add. et Corrig. Patrubány, Ethnol. Mitteil. aus Ungarn, Band V = Armen. Beiträge Nr 6 9 setzt Varuṇa = Arm. *garun* ‚heller Himmel‘. Hübschmann hatte die Güte, mir auf meine Frage zu antworten, dass er P.' Gleichung nicht für richtig halte, da arm. *garun* in der Bedeutung ‚heller Himmel‘ nicht vorliege: *garun* heisse vielmehr nur ‚Frühling‘ und gehöre also sicher zu griech. *Fέαρ* . . . . und nicht zu skr. varuṇa.

[2]) Bohnenberger, l. c. 28, 29.

gottheiten führen in unsrer Auffassung der vedischen Mythologie immer noch ein sehr schattenhaftes und ausgeklügeltes Dasein; wir legen sie uns mehr zurecht, als dass wir ihre Bedeutung aus dem vedischen und rituellen Geist zu begreifen suchen. Wir können an so sicheren Beispielen, wie Dyāvāpṛthivī, Agnīṣomau, Uṣāsānaktau erkennen, dass Duale dieser Art in der Regel geschaffen werden, um gewisse Gegensätze in ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu vereinen oder Dinge, die sich ergänzen, mit dem äusseren Zeichen der Einheit zu versehen. Es ist mehrfach gesagt worden, dass der Dual MV. der Ausdruck einer engen Verbindung von Firmament und Sonne sei, ein Bild des Himmelszeltes, an dem die Sonne ihre Bahnen wandle. Aber so naheliegend uns diese Verbindung erscheinen mag, so hat doch der Inder diese beiden, so viel ich weiss, weder dichterisch noch mythologisch als zusammengehöriges Paar empfunden; einen Dual wie **dyāvāsūryau* suchen wir vergeblich.

Wenn auch MV. oft vereint erscheinen, ihren Wagen, ihren Thron besteigen, so hat die gesamte Tradition dennoch zwischen beiden stets den Gegensatz, nicht irgend eine Wesenseinheit oder -Verwandtschaft betont und ihn in mannigfacher, mythologisch keineswegs immer verwendbarer Weise zum Ausdruck gebracht; man darf sich nur der Beispiele erinnern, in denen Mitra der Tag, Varuṇa die Nacht zugewiesen wird[1]) und an die zahlreichen andern, in denen beide Namen, ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung, durch verschiedene Wendungen eben als Kontraste dargestellt werden[2]). Auch dies Moment ist negativ; aber es tritt zum

[1]) Muir OST. V, 58; PW. s. v. mitra; Bergaigne III. 116 ff. Cf. z. B. TS. VI, 4, 8, 3: *mitro 'har ajanayad varuṇo rātrim.* TBr. I, 7, 10, 1: *maitram vā ahaḥ, vāruṇī rātriḥ.* TMBr. XXV, 10, 10 etc.

[2]) TS. V. 3, 4, 2: *prāṇo vai mitro, 'pāno varuṇaḥ;* VII, 2, 7, 1. 2. (TBr. I, 5, 3, 1 steht für Mitra Savitṛ: *devasya savituḥ prātaḥprasavaḥ prāṇaḥ, varuṇasya sāyamāsavo 'pānaḥ)*; VI, 6, 7, 3: *mitraḥ — sviṣṭam yuvate, varuṇaḥ duriṣṭam* (anders Ait. Br. III, 38, 3, wo Viṣṇu mit

ersten, und der Gegensatz, der hier so scharf hervorgehoben wird, lässt sich, wenn auch leise, doch immerhin noch wahrnehmbar in den ṚV. hinein verfolgen.

Welches sind die Stellen, in denen Varuṇa der Gott des Himmels zu sein scheint?

Zuerst wird man ṚV. VII, 87, 5: „drei Himmel sind in ihn gesetzt, drei Erden darunter, eine Reihe von sechs bildend" [1]) anführen dürfen, in zweiter Linie IX, 73, 8: „drei Pavitra's hat er in sein Herz genommen" [2]). Betrachtet man diese beiden Verse für sich allein, wie andere und ich es früher getan haben, und ohne Rücksicht auf verwandte Anschauungen der vedischen Liedersammlung, so möchte es allerdings scheinen, als ob der die Welten umfassende Himmelsraum hier gemeint wäre; aber die vedischen Dichter lassen sich von anderen Vorstellungen leiten als wir; denn ganz ähnliche Gedanken kehren in Bezug auf andere Götter wieder, die noch niemals als Himmelsgötter angesehen worden sind [3]). So heisst es von Āditya AV. XIII, 2, 3: *yád éko víçvaṃ pári bhū́ma jā́yase*, von Parjanya

ṚV. VII, 102, 4: *yásmin víçvāni bhúvanāni tasthúḥ*
tisró dyā́vas tredhā́ sasrúr ā́paḥ | —

oder von Savitṛ

I, 35, 6: *tisró dyā́vaḥ savitúr dvā́ upásthāñ*
ékā yamásya bhúvane virāṣā́ṭ |

Wenn auch der Ausdruck etwas variirt, so kann ich doch sachlich keinen wesentlichen Unterschied zwischen

duriṣṭa. Varuṇa mit *sviṣṭa* zusammengebracht wird); TBr. I. 7. 10, 1: *maitro vai dakṣiṇaḥ, vāruṇaḥ savyaḥ;* Ait. Br. III, 4, 5: *atha yad uc ca hṛṣyati ni ca hṛṣyati tad asya maitrāvaruṇam rūpaṃ.* TMBr. XXV, 10. 10 etc.

[1]) *tisró dyā́vo níhitā antár asmin tisró bhū́mīr úparāḥ ṣáḍvidhānāḥ* |

[2]) *ṛtásya gopā́ ná dábhāya sukrátus trī́ ṣá pavítrā hṛdy àntár ā dadhe.* Cf. auch AV. X. 10, 28: *tisró jihvā́ várunasyāntár dīdyaty āsáni*

[3]) Ich stimme hier mit Oldenberg ZDMG. L, 61 überein.

diesen Versen entdecken und glaube, dass *tisró dyávo nihitā antár asmin (váruṇe)* keinen anderen Wert hat wie *yásmin (parjánye) víçvāni bhúvanāni tasthúḥ* oder *tisró dyávaḥ savitúḥ*[1]. All diese Stellen besagen nichts wesentlich Anderes, als dass Varuṇa, Parjanya, Savitṛ die Welten tragen[2].

Sowenig wie diesen Versen, lässt sich ṚV. I, 50, 6[3], in dem Varuṇa mit dem „Sonnenauge" sieht, Beweiskraft zusprechen, oder anderen Stellen, in denen die Sonne das Auge Mitra-Varuṇa's heisst. Zwar scheint I, 50, 6 eins der stärksten Argumente für die Himmelshypothese zu sein und L. v. Schroeder recht zu geben, der mit Bezug darauf fragt: ‚ist eine solche Bezeichnung wohl denkbar, wenn auch nur der Schatten eines Mondgottes in Varuṇa steckte? Für den Himmel aber ist dies eine sehr passende mythologische Vorstellung'[4]. Aber trotz des Anscheins ist auch dieses Argument nicht von Bedeutung, denn Sūrya heisst ja nicht nur Varuṇa's und Mitra's, sondern auch Agni's Auge[5], immerhin ein Beweis, dass er auch anderen Göttern als dem Himmel als Sehorgan dienen kann. VMyth. I, 466 ist IX, 75, 1 citirt, wonach Soma „der grossen Sonne Wagen bestieg", sowie IX, 10, 9: *abhí priyá diváspadám adhvaryúbhir gúhā hitám | sū́raḥ paçyati cákṣasā ||* Mag das hier bildlich oder astronomisch aufzufassen sein, man wird an beide

---

[1]) Man vgl. auch IV, 53, 5 von Savitṛ *trír antárikṣaṃ savitá mahitvaná trí rájāṅsi paribhū́s tríṇi rocaná* Dem Sinne nach ist hier *trí rájāṅsi paribhū́ḥ* nicht von VII, 87, 5 *tisró dyávo nihitā antár asmin* verschieden. Cf. VIII, 41, 3: *sá víçvaṃ pári darçatáḥ* und AV. IV, 16, 3: *utéyaṃ bhū́mir váruṇasya rájñaḥ, utásaú dyaúr bṛhatī́ dūréantā.*

[2]) Cf. noch V, 69, 1: *trí rocaná varuṇa trī́nr utá dyū́n tríṇi mitra dhārayatho rájāṅsi* | II, 27, 8. 9; V, 29, 1.

[3]) *yénā pāvaka cákṣasā bhuraṇyántaṃ jánāṅ ánu | tváṃ varuṇa páçyasi || ví dyā́m eṣi rájas pṛthv áhā mímāno aktúbhiḥ | páçyañ jánmāni sūrya* | Zur Erklärung ist auf I, 95, 1; 164, 38 (VMyth. I, 331; II, 103[1]) zu verweisen.

[4]) WZKM. IX, 116. 117.

[5]) ṚV. I, 115, 1.

Stellen erinnern dürfen, wenn I, 50, 6 als Beweis dafür, dass Varuṇa der Himmelsgott sein müsse, angeführt wird. Nun ist Sūrya nicht nur Mitra-Varuṇa's oder auch vereinzelt Varuṇa's Auge, sondern die Entwicklung Varuṇa's zum Schöpfer hat dazu geführt ihn zum Schöpfer der Sonne zu machen, die er als goldene Schaukel an den Himmel setzt, der er die Wege gebahnt hat u. a. m. Wer meine Ansicht von Soma teilt, wird aus VMyth. I, 387. 388 sich überzeugen können, dass ein Gott, der die Sonne leuchten lässt u. s. w., nicht notwendig der Gott des Himmels zu sein braucht; denn gerade von Soma, dem Monde, heisst es, dass er die Sonne leuchten liess und die Lichter des Himmels. Wenn an dem Massstab vedischer Vorstellungen gemessen jene Verse für die Himmelshypothese nichts beweisen, so erheben sich für deren Verteidiger in andern Versen Schwierigkeiten, die nicht genügend beachtet sind; sie werfen nach meiner Meinung die ganze Hypothese um; so VII, 87, 6:

áva sindhuṃ váruṇo dyaúr iva sthād
drapsó ná çvetó mṛgás túviṣmān |
gambhīráçaṅso rájaso vimānaḥ —

Kann man vom Himmelsgotte sagen, dass er in den Sindhu hinabsteigt „wie ein weisser Tropfen, ein gewaltiges Tier [1])"? Oder liesse sich VIII, 41, 8

sá samudró apīcyàs turó dyā́m iva rohati — |
sá māyā́ arcínā padā́stṛṇān nā́kam ā́ruhat — ||

verstehen, dass V. einem verborgenen Meer gleiche, mit leuchtendem Fuss die Anschläge zerstreue und den Himmel

[1]) Den ersten Vergleich *dyaúr iva* bezieht Sāyaṇa auf die Sonne. *dyauḥ* ist hier = Tag. Varuṇa sinkt in den Strom hinab „wie der Tag" „wie ein heller Tropfen". Zum Verständnis des Vergleiches sind TS. VI, 4. 2. 4 und MS. IV. 5. 1 (63, 6) herbeizuziehen: *yad vai divā bhavaty apo rātriḥ pra viçati tasmāt tāmrā āpo divā dadṛçre; yan naktaṃ bhavaty apó 'haḥ pra viçati, tasmāc candrā āpo naktaṃ dadṛçre*, sowie Kum. Sambh. VIII, 42: *so 'yaṃ [sūrya] astam eti — saṃnidhāya divasaṃ mahodadhau |*

ersteige? Ich glaube nicht, dass die Schwierigkeiten auch nur annähernd so gross sind, wenn wir uns von der Himmelshypothese lossagen und die Erklärung in einem anderen Anschauungskreise suchen, dessen Verständnis durch das, was ich früher über Soma ausgeführt habe, näher gebracht ist. Nur von Soma heisst es *samudráḥ, soma, pinvase* IX, 64, 8; *tvám samudró asi* 86, 29; *ákrān samudráḥ prathamé vídharman* 97, 40[1]), Soma ist ein Amṛtameer und, wenn Soma und Varuṇa auch nicht dasselbe sind, so lassen sich doch die Grenzen zwischen zwei Wesen nicht streng aufrecht erhalten, die auf verschiedenen Seiten derselben Naturerscheinung, wie wir sehen werden, beruhen[2]).

Die Himmelshypothese ist schliesslich ohne Antwort auf die Frage, warum denn Agni mit Varuṇa identifizirt worden sei. Wenn es heisst, dass die Sonne abends als Varuṇa in die Wasser eingeht (Kauṣ. Br. XVIII, 9) oder dass Agni abends zu Varuṇa, früh beim Aufgang zu Mitra wird und als Savitṛ durch den Luftraum geht (AV. XIII, 3, 13), so ist es klar, dass die Himmelshypothese diesen Äusserungen gegenüber ratlos dasteht, wenn wir nicht den stets bereit stehenden Mystizismus der Inder benutzen, um für die dann vorliegende Begriffsverwirrung eine Erklärung zu finden.

b) ahura und mithra.

Ein wichtiges Argument zu Gunsten der alten Gleichsetzung von Varuṇa und Himmel ist der Dual Mitra-Varuṇa einer- und die avestische Verbindung von Mithra und Ahura

[1]) Vgl. VMyth. I, 327 und den dort entwickelten Zusammenhang der Ideen.

[2]) Ich füge allerdings hinzu, dass ich auf das Lied VIII, 41 keinen besonderen Nachdruck mehr lege; ich bewerte es, wie die meisten Lieder des VIII. Buches, nicht hoch. Cf. Bohnenberger S. 27.

andrerseits [1]). Beide Verbindungen könne man nicht von einander trennen, und der Himmel bilde eine geeignete Grundlage, von der aus Ahuramazda abstrahirt werden konnte. Insbesondere spreche der Parallelismus beider Gruppen gegen eine Deutung Varuṇa's als Mondgott, weil wir dann auch in Ahuramazda einen alten Mondgott sehen müssten, eine Annahme, die kaum möglich sei. Dieser Gedankengang hat den Fehler, dass er von der Voraussetzung ausgeht, Ahuramazda und der hier mit Mithra verknüpfte Ahura seien ein und dieselbe Person. Diese Voraussetzung ist aber illusorisch [2]). Ahura ist, wie bekannt, nicht nur eine Bezeichnung des höchsten Gottes von Iran, sondern auch eines Yazata wie Apãm napāt, ferner der Ameṣaspenta's und heisst überhaupt ‚Herr' [3]). Spiegel hat die Irrtümlichkeit der geltenden Auffassung, dass Ahura hier gleich Ahuramazda sein müsse, ganz richtig erkannt [4]), sich aber den Weg zum Verständnis der iranischen Duale dadurch verlegt, dass er *ahura* auf Apãm napāt beziehen will [5]), eine Deutung, die ausgeschlossen ist, denn sie rechnet nicht mit der Realität, dass die Verbindung von Varuṇa und Mitra doch zu alt und fest sein dürfte, als dass wir in der iranischen Doublette Ahura-Mithra nun einen ganz neuen Wert für Ahura eintragen dürften, wie es Apãm napāt wäre, der doch schon dem vedischen Apāṃ napāt entspricht [6]). Wir können Ahuramazda aus dem Spiele

---

[1]) Bartholomae BB. X, 267 (nur Verzeichnis avestischer Dualverbindungen); Darmesteter, Ormazd et Ahr. p. 65; Eggers, der arische (indoiranische) Gott Mitra p. 31; Spiegel, Arische Periode S. 185 ff. u. a.

[2]) C. P. Tiele, Gesch. der Religion, deutsche Ausg. von G. Gehrich II, p. 69 sagt zwar: ‚denn dass dieser Ahura [der mit Mithra verbundene] ein anderes Wesen als Ahura Mazda sei, ist weder nachgewiesen noch wahrscheinlich'. Warum ‚nicht wahrscheinlich'?

[3]) Yt. XIX, 77: *ahurō kava husrava*. Cf. auch Yt. V, 85.

[4]) Er. AK. I, 435; II, 25. Vor ihm schon Windischmann.

[5]) Arische Periode 187.

[6]) Dass Spiegel's Gründe nicht ausreichen, hat Eggers richtig gesehen (Der arische (indoiranische) Gott Mitra, p. 32.). — Ahuramazda und Mithra

lassen und dennoch bei der Gleichung Mithra-Ahura = Mitra-Varuṇa verbleiben.

Wir wissen, dass Varuṇa ein *ásura* ist, dass er und Mithra I, 151, 4 *asura* (Padatext asurā); VII, 36, 2 *ásurā*; 65, 2 *devánām ásurā;* VIII, 25, 4 *deváv ásurā* heissen und ihnen V, 66, 2; VII, 65, 1; 66, 2; VIII, 25, 3 das *asuryà* gemeinsam ist[1]. Wir können nicht anders als diese beiden Asura's den beiden iranischen *ahura-mithra* gleichsetzen, aber *ahura* ist nicht gleich Ahuramazda, sondern das Iranische hat in diesen wenigen Dualen *ahura-mithra* einen Überrest der dem Veda so geläufigen Verbindung Mitra-Varuṇa aufbewahrt. Der Name Varuṇa ist entweder im Indischen neu hinzugekommen oder im Iranischen verloren gegangen, ebenso ist der in diesem Dual erscheinende *ahura* bis auf diese wenigen Überreste der iranischen Mythologie fremd geworden; er steht mit den ebenfalls aussterbenden *nāṅhaithya* oder *andra* auf einer Stufe; es ist nicht notwendig, dass einem grossen Gott der Inder ein mit gleicher Machtvollkommenheit ausgestattetes Wesen in Iran entspricht. Es lässt sich also ein Hindernis wegräumen, das der Beziehung Varuṇa's auf einen anderen Gott als den Himmel vom Avesta aus in den Weg gelegt werden könnte. Dass Varuṇa und Ahuramazda die materielle wie die moralische Welt in hohem Masse beeinflussen, ist ein nebensächliches Moment, eine mehr äusserliche Übereinstimmung, der ich abweichend von Oldenberg (ZDMG. L, S. 48) besonderen Wert nicht beilegen kann.

Wenn *ahura* also in der Verbindung *ahura-mithra* nicht notwendig mit Ahuramazda identisch ist, so haben wir in Be-

stehen nicht im Dual neben einander. Cf. Yt. X, 1: *mithrem yim — frādadhām azem (ahuro mazdā)*; 89: *yim (mithrem) zaotārem stayata ahurō mazda aṣ̌ara ăsuyasnem* ; 50, 1 oder auch Y. I, 11. Der Ahura, der Mithra schuf und als Priester aufstellte, ist eben ein anderer als der dualisch mit Mithra verbundene Ahura.

[1]) v. Bradke, Dyaus Asura p. 121.

zug auf jede andere Erklärung, auch wenn sie in Varuṇa nicht den Himmel sieht, vollständig die Freiheit der Entscheidung.

c) Varuṇa und die Wasser.

Die Richtung, welche in der Beurteilung der vedischen Götter das klassische Sanskrit zum Massstab der Erklärung macht, wird daran festhalten, dass Varuṇa in diesem ein Gott des Meeres sei, und die gleiche Deutung für die vedische Zeit in Anspruch nehmen. Ich habe vol. II, S. 10 darauf hingewiesen, dass mit dieser Ansicht die reichere Ausschmückung Varuṇa's im ṚV. nicht übereinstimmt, weder im Allgemeinen noch in Bezug auf bestimmte ihm beigelegte Charakterzüge; wir finden dort an ihm Eigenschaften, die dem Meer auch nach indischer Anschauung gar nicht zukommen [1]) und gerade später weggefallen sind [2]). Hieraus dürfte folgen, dass das Meer anfänglich gar nicht das natürliche Herrschaftsgebiet Varuṇa's war, jedenfalls nicht das einzige, und dieser Zug im Laufe der Entwicklung nur die Oberhand über die anderen bis zu deren völliger Verdrängung gewonnen hat. Zur Entscheidung der Frage wird es wichtig sein, die Bedeutung des Meeres in den Vorstellungen des ṚV. zu untersuchen und im Anschluss daran zu fragen, ob die dem Meer zu Teil gewordene Verehrung so gross gewesen sei, dass eine Entwicklung seines Gottes zum Herrn des Dharma,

---

[1]) Cf. auch Oldenberg, ZDMG. L. 56. 57, dem ich vollkommen beibestimme

[2]) Wie Sonne-Himmel im Sanskrit nicht zu einem Dual verbunden werden, so ist auch Ozean und Sonne kein zu dualischer Intimität gelangtes Paar. Zwar heisst es gelegentlich, dass die Sonne vom Meer aufgeht (TĀr. IV, 42, [33]) oder dass sie aus dem Wasser aufsteigt und abends dahin eingeht (Ait. Br. IV, 20, 13, cf. auch AV. XIII, 2, 14); aber das befähigt uns nicht, Mitra-Varuṇa zu verstehen. Dasselbe gilt auch von der Stelle Mbh. III, 163, 11 (ed. Bomb. vol. III fol. 171 [a]), auf die sich Pischel (GGA. 1895, S. 449) beruft. Vgl. dazu Oldenberg l. c.

zum Vergelter der Sünde, zum König und Samrāj eine natürliche Folge des Kultus war.

1. Samudra im Ṛ V[1]).

Nach der im Allgemeinen herrschenden Ansicht haben die vedischen Inder das Meer nicht gekannt. Wir können nicht nachweisen, dass die Stämme des Ṛ V. damals bis zum Meere vorgedrungen waren oder an seiner Küste gesessen haben: soviel wird von der bisherigen communis opinio, die sich wesentlich auf die negativen Zeugnisse des Ṛ V. stützt, richtig sein. Aber hieraus folgt nicht die Unbekanntschaft des vedischen Binnenländers mit dem Ozean. Durch Handel und Kriegszüge, durch Reisende und Erzähler dringt die Kunde von dem grossen Wasserbecken bis in die Ferne und wird auch zu den Anwohnern des Kabul und Swat gedrungen sein. Wenn man alle Ṛ V.-Stellen, die *samudrá* enthalten, durchsieht, so schwindet für eine grosse Zahl jeder Zweifel, ob damit das Meer gemeint sein könne; wir haben gar keine Veranlassung an einen andern „Zusammenfluss" von Wassern als den Ozean zu denken. Andrerseits enthält der Ṛ V. so wenig positive Auskünfte über das Meer oder sein Wesen, so wenig Spuren eines Kultus, dass trotz der Häufigkeit der Erwähnung des Meeres die vedischen Inder im Allgemeinen weder ein Schiffer-, noch ein überhaupt am Meer ansässiges Volk gewesen sein können. Aus dem Inhalt des Beowulfliedes wird man sich den Unterschied der Dichtung eines seefahrttreibenden Volkes vergegenwärtigen können. Der Ṛ V. verknüpft mit dem Meer folgende Vorstellungen:

---

[1]) Die *salilá, árṇas, arṇavá* enthaltenden Stellen sind nur ausnahmsweise berücksichtigt; ihre Untersuchung ändert das hier gewonnene Ergebnis nicht. Wieweit ūrvá Ozean bedeutet, ist trotz Geldner (VSt. II, 270) noch unsicher. Dass Apāṃ napāt in II, 35, 3 mit dem Ozeanfeuer etwas zu tun habe, wird durch vv. 10. 14 desselben Liedes als unwahrscheinlich erwiesen.

1. Häufig wird von den Flüssen, die zum Meer fliessen, teils unmittelbar, teils vergleichsweise gesprochen[1]).

2. Oder Indra ist es, der die Ströme, die Wasser, zum Meer entsendet. I, 32, 2; 130, 5; II, 19, 3; III, 33, 2 (Vipāç und Çutudrī); VI, 17, 12; 30, 4; VIII, 3, 10; 6, 13 etc.

3. Samudra steht im Gegensatz zum Land. I, 163, 1: *yád ákrandaḥ — jáyamāna udyán samudrād utá vā púrīṣāt*[2]).

4. An einer Stelle wird das Ost- und Westmeer genannt, X, 136, 5:

ubhaú samudrāv á kṣeti yáç ca pū́rva utáparaḥ //[3])

5. Davon sind andere Verse zu unterscheiden, die von einem „oberen" und „unteren" Ozean reden. Wie unsere Lieder von einem Agni *paramé* und *ávare sadhásthe* sprechen (II, 114) und damit den himmlischen und irdischen Agni meinen, so bezeichnet der ‚obere' und ‚untere Ozean' das Meer des Himmels und das der Erde.

VII, 6, 7: *á devó dade budhnyà vásūni*
vaiçvānará úditā sū́ryasya /
á samudrād ávarād á párasmāt
ágnir dade divá á pṛthivyā́ḥ //

X, 98, 5: *sá úttarasmād ádharaṃ samudrám*
apó divyá asṛjad varṣyà abhí /[4])

---

[1]) I, 55, 2 (arṇavá); 71, 7: *sacante samudráṃ ná sravátaḥ saptá yahvī́ḥ*; III, 36, 7: *samudréṇa síndhavo yā́damānāḥ* (*samudré ná* VI, 19, 5); 46, 4; V, 85, 6; VI, 36, 3; VII, 95, 2: *sárasvatī yatī giríbhya á samudrā́t* /; VIII, 6, 4: *sám asya manyáve viço — namanta kṛṣṭáyaḥ samudrā́yeva síndhavaḥ* //. 35; 16, 2; 44, 25; IX, 88, 6; 107, 9; 108, 16; daher auch die Ströme oder Wasser *samudríya, samudrártha* etc. heissen.

[2]) IV, 21, 3: *á yātv índro divá á pṛthivyā́, makṣū́ samudrā́t utá vā púrīṣāt, svàrṇarāt — parāváto vā*; V, 55, 5: *úd īrayathā marutaḥ samudrató yūyáṃ vṛṣṭíṃ varṣayathā purīṣiṇaḥ*; VIII, 6, 29: *átaḥ samudrám udvátaç* (= Land) *cikitvā́ṅ áva paçyati*.

[3]) Vier Meere nennt ṚV. IX, 33, 6.

[4]) Aus dem oberen Ozean, d. h. dem des Himmels, strömen die Wasser dem der Erde zu.

12: *asmát samudrád bṛható divó naḥ*
apā́ṃ bhūmánam úpa naḥ sṛjehá / [1])

6. Der Ozean birgt **Schätze** wie der Himmel oder die Erde.

I, 47, 6: *rayíṃ samudrád utá vā divás páry asmé dhattam* (açvinā) — // VII, 6, 7; IX, 97, 44 [2]). Es mag dahin gestellt bleiben, ob diese Verse nur auf die Perlen und andere Schätze des Ozeans hinweisen; aus anderen aber scheint deutlich hervorzugehen, dass die Dichter von kühnen Seefahrern gehört hatten, die um des Ruhmes und Reichtums willen das Meer befuhren.

I, 48, 3: *(ráthā) yé asyā (uṣáso) ācáraṇeṣu dadhriré*
samudré ná çravasyávaḥ // [3])

56, 2: *táṃ gūrtáyo nemanniṣaḥ párīṇasaḥ*
samudráṃ ná saṃcáraṇe saniṣyávaḥ / [4])

IV, 55, 6: *samudráṃ na saṃcáraṇe saniṣyávaḥ*
gharmásvaraso nadyò ápa vran //

Bekannt ist die oft variirte Sage von Bhujyu, den die Açvins in der Mitte des Meeres retteten, als er von seinen schlechten Gefährten dort preisgegeben worden war [5]). Das von ihm bestiegene „Schiff mit 100 Rudern" (I, 116, 5) setzt die Seeschiffahrt voraus, und wenn wir auch nicht gerade die Grösse des Schiffes und die Zahl seiner Ruder wörtlich

---

[1]) Cf. noch v. 6: *asmín samudré ádhy úttarasminn ā́po devébhir nívṛtā atiṣṭhan*; VIII, 26, 17: *divó arṇavé*; VI, 58, 3: *samudré antárikṣe*, in dem Pūṣan's goldene Schiffe fahren, oder ṚV. V, 45, 10: *á sū́ryo aruhac chukrám árṇo áyukta yád dharíto vītápṛṣṭhāḥ* / *udná ná nā́vam anayanta dhī́rāḥ* — cf. noch X, 89, 4: *ságarasya budhnā́t* /

[2]) *svádasvéndrāya pávamāna, indo, rayíṃ ca na á pavasvā samudrā́t* //; VII, 6, 7 s. oben unter 5.

[3]) Sāy.: *yathā samudramadhye nāvaḥ sajjīkṛtya prerayanti.*

[4]) Sāy.: *saniṣyavaḥ saniṃ dhanam ātmana icchanto vaṇijo dhanārthaṃ saṃcaraṇe saṃcāre nimittabhūte sati samudraṃ na yathā nāvā samudram adhirohanti.*

[5]) I, 116, 5; 117, 15; 118, 6; VII, 68, 7; 69, 7; VIII, 5, 22; X, 143, 5. Baunack, KZ. XXXV, 485.

zu nehmen brauchen, so sollte man doch kein Bedenken tragen, hier eine Reminiscenz an ein Seefahrzeug vorauszusetzen [1]). Denn in derselben Sage wird Samudra *anārambhaṇá*, *anāsthāná*, *agrabhaṇá* genannt, zweifelsohne der Ozean. „Euch rief, o Açvins, Tugra's Sohn als er über den unwegsamen Ozean gegangen war [2])" (I, 117, 15). Samudra führt den Beinamen *arṇavá* I, 19, 7; X, 58, 5; 190, 1. 2; *mahimán gabhīrá* wird VII, 33, 8 für ihn als so charakteristisch angesehen wie ebendaselbst für Sūrya *jyotíḥ* und für Vāta *prajavá*. Man spricht von *samudrásya dhánvan*, der Wasserwüste I, 116, 4 [3]), *samudrásya viṣṭáp* ‚des Meeres Höhe' oder ‚Fläche' VIII, 34, 13; 86 (97), 5; IX, 107, 14; der Ozean breitet sich aus, *paprathe* VIII, 3, 4 [4]); er ‚schwillt', *pinvate* VIII, 12, 5 [5]). Wir dürfen in der Erzählung von Bhujyu eine alte Schiffersage sehen, die von Stämmen, welche an der Küste sassen und die See befuhren, sich verbreitet

---

[1]) Richtig Oldenberg, Rel. d. V. 214; Bühler, Palaeographie S. 17 und schon Weber, Skizzen, p. 135. „Die Erwähnungen im Ṛ V. von Schiffsfahrten und von Rettung aus Schiffbruch und Meeresnot weisen andrerseits darauf hin, dass auch die Inder sich auf dem Meere, *samudra*, wohl zu tummeln verstanden, und ist es schwerlich geraten, wie man gewollt hat, hier unter *samudra* bloss den Himmelsozean und in jenen Ausdrücken einfache Allegorien zu erkennen"; auch Myriantheus, Açvins p. 167.

[2]) *ájohavīd açvinā taugryó vām próḷhaḥ samudrám avyathír jaganvān / níṣ ṭám ūhathuḥ*. — Ich leite *avyathis* von *vyáthis* ab ‚Weg, Bahn' (cf. *kṛṣṇávyathis*) und fasse samudrá, wie einmal im Veda geschieht (cf. VI. 72. 3 *á samudrāṇi paprathuḥ purūṇi*) als Neutrum. Baunack übersetzt: ‚es rief euch der Sohn des Tugra, Açvin: (und siehe,) fortgeführt ins Meer ging er ohne Straucheln seinen Weg'. KZ. XXXV, 489. 507. Ich stimme der Übersetzung nicht bei und glaube auch nicht, dass hier ‚ein sicherer Beleg' von dem Gebrauch des ‚part. perf. auf *vāṃs* mit Supplierung des Hilfsverbums für das verb. fin.' vorliegt.

[3]) Baunack, l. c. 485: „auf das Trockene, d. h. den Strand des Meeres, zum jenseitigen Ufer des Feuchten".

[4]) Cf. VIII, 20, 13: *yéṣām árṇo ná saprátho nāma*; X, 109, 1 *ákūpāra salilá*.

[5]) (Indra) *samudrá iva pinvate*. — I, 8, 7.

hat. Es ist charakteristisch, dass die Gottheiten dieser einzigen auf das Meer bezüglichen Sage des R̥V. die Açvins sind. Wenn wir uns der gleichfalls den Schiffer schützenden Dioskuren erinnern, so ist die Frage, ob dieser Teil der Indogermanen nicht das Meer gekannt habe[1]), in der Tat nicht abzuweisen. Die Verbindung der Açvins mit Sūryā, die der Dioskuren mit Helena und die Beziehung sowohl der Açvins als der Dioskuren zum Meer, weist auf einen gemeinsamen Hintergrund. Die übrigen Stellen, welche die Açvins in Beziehung zu dem Meer setzen, haben wenig Bedeutung[2]), und dasselbe gilt von den Versen, welche andere Götter in Zusammenhang mit Samudra bringen. Von Indra heisst es z. B., dass er über das Meer hinwegsetzt, oder dass die Meere, die Berge seinen Wagen nicht umfassen oder er wird gebeten „aus Himmel, Erde, Meer, Land" herbeizukommen[3]) u. a. mehr.

Nicht mehr bieten die Beziehungen der Maruts[4]) oder die des Varuṇa zu Samudra; sie rechtfertigen es in keiner Weise, V. als ursprünglichen Meeresgott zu deuten. Wenn es I, 161, 14, heisst, dass er durch die Wasser und Meere, oder wenn man will, ‚durch die Wasser des Meeres' wandle[5]) so kann ebenso gut das Meer des Luftraumes gemeint sein[6]), oder wir können uns auf IV, 58, 1; VII, 55, 7;

---

[1]) Oldenberg, Rel. d. V. 214[2].

[2]) I, 30. 18: *samānáyojano hí vām ráthaḥ — samudré açvinéyate* .. IV, 43, 5: *urú vām ráthaḥ pári nakṣati dyā́m ā́ yát samudrā́d abhí vártate vām* /. V, 73, 8; VII. 70. 2; VIII. 10. 1.

[3]) I, 174, 9: *prá yát samudrám áti çūra párṣi;* II, 16. 3: *ná kṣoṇíbhyām paribhvè ta indriyám ná samudraíḥ párvatair indra te ráthaḥ;* IV, 21. 3: *ā́ yātv índro diváā́ pṛthivyā́ makṣū́ samudrā́d utá vā púrīṣāt* etc. VIII, 12. 17; 13. 15; 34, 13: X, 89. 11 etc.; Indra-Soma VI, 72, 8.

[4]) I, 19. 7. 8; 167, 2; V, 55. 5: *úd īrayathā marutaḥ samudrató yūyám vṛṣṭím varṣayathā purīṣiṇaḥ;* VIII, 20, 25.

[5]) *adbhír yāti váruṇaḥ samudraíḥ;* cf. noch VII, 49, 3; 88, 3; IX. 90, 2. Über IX. 73. 3; 95. 4. in denen Varuṇa und Soma gleichgesetzt sind, wird unten gesprochen werden.

[6]) Oben S. 15; cf. auch MS. IV, 3, 4 (42, 18): *aham antarikṣād*

VIII, 89 (100), 9; X, 72, 7 u. a. Verse berufen, welche zeigen, dass auch andere Götter dann das Recht hätten, in derselben Weise wie Varuṇa erklärt werden. Bedeutungsvoll ist, und damit komme ich zu dem Zweck dieser Untersuchung, dass Samudra im ṚV. zum Range eines Gottes nur ganz gelegentlich, und zwar ohne markante Züge zu erhalten, erhoben wird. Ich habe nur wenige Verse angemerkt, in denen Samudra (überdies nur mit einer Reihe anderer Götter zusammen) angerufen wird und zwar ohne jede besondere Hervorhebung:

VI, 50, 14: *utá nó 'hir budhnyàḥ çṛṇotu*
ajá ékapāt pṛthivī samudráḥ / *víçve dévāḥ* —
VII, 35, 13: *çáṃ no ajá ékapād devó astu*
çáṃ nó 'hir budhnyàḥ çáṃ samudráḥ /[1]) —
VIII, 12, 2: *yénā dáçagvam ádhrigum* — /
yénā samudrám ávithā tám īmahe //
X, 66, 11: *samudráḥ síndhū rájo antárikṣam*
ajá ékapāt tanayitnúr arṇaváḥ /[2]) —

man sieht, dass die Vorstellung eines persönlichen Samudra kaum in ihren ersten Anfängen wahrnehmbar ist.

2. Samudra im Ritual.

Dasselbe Resultat ergibt eine Musterung des Rituals. Es kennt Samudra's Verehrung nur in so geringem Umfange, dass man von einer Stellung Samudra's im Kultus gar nicht reden kann; ich habe notirt TS. IV, 6, 2 r *samudrāya vayunāya sindhūnāṃ pataye namaḥ* / *nadīnāṃ sarvāsāṃ pitre juhutā viçvakarmaṇe;* V, 7, 16 *samudram udareṇa;* TĀr. IV, 9, 1 *samudrāya tvā vātāya svāhā, salilāya tvā* etc.; MS. IV, 9, 8

iti varuṇaḥ (pāsyāmi); (43, 1): *varuṇo 'ntarikṣe.* Siehe übrigens Oldenberg ZDMG. L. S. 56².

[1]) VIII, 54, 4 zählt Sarasvatī, die 7 Sindhu's, Āpaḥ, Vāta, Berge, Bäume, Erde auf, aber nicht das Meer.

[2]) Ein *arṇavá* wird X, 111, 4 als Gegner Indra's, der dessen Vrata zerstört, geschildert. X, 67, 12 heist er: *mahát arṇavá arbudá.*

(128, 6); Āçv. GS. II, 4, 14; III, 4, 1; ÇGS. IV, 14, 2; PGS. I, 5, 10; 16, 6; III, 3, 6; MGS. I, 13, 15; II, 8, 6, Jaim. Up. Br. ed. Oertel I, 8, 7: meist Aufzählungen ohne besonderen Inhalt[1]. Nach ÇÇS. IV, 8, 6 (9) soll der Brahman bei Anrufung der Ilā an Ākāça oder Samudra denken und seinen Spruch flüstern. Beim Baliharaṇa Kauç. 74, 6 erhält Samudra neben Dhanvantari, Oṣadhi und anderen einen Bali. Der klassischen Zeit ist das Meer kein vertrautes Element. Ein Seefahrer ‚*samudrayāyin*' wird von Manu III, 158 mit einem Brandstifter, Giftmischer, Kuppler, Somaverkäufer, Sklaven, Ölhändler, falschen Zeugen auf eine Stufe gestellt[2]. Gelegentlich finden wir auch den Ozean personifizirt, aber ohne dass er, so viel ich sehe, Verehrung empfinge[3]. Das Rāmāyaṇa[4] beschreibt, wie Sāgara aus dem Ozean sich erhebt wie die Sonne vom Aufgangsberge Meru, von feuerspeienden[5] Schlangen umgeben, glattem Vaiḍūrya ähnlich. Sein Gewand war mit Edelsteinen besetzt, seine Augen glichen Lotusblättern; auf dem Kopfe trug er einen wunderbaren Kranz von Blumen aller Art. Er war angetan mit gediegenem reinem Golde, mit dem herrlichsten Schmuck aus ihm selbst stammender Perlen, geputzt wie der Himālaya mit mannigfachen Metallen; seine Wellenmassen schaukelten von Winden aus dunklen Wolken bewegt. Gaṅgā, Indus und andere Ströme umgaben ihn und so schritt er auf Rāma zu. Man vergleiche dieses Bild oder die Schilderung Mbh. I, 21 oder die des ‚Jalanidhinātha'[6] bei Kālidāsa mit den Zügen,

---

[1]) Die Sammlung macht auf unbedingte Vollständigkeit keinen Anspruch; man wird leicht noch ein paar Stellen hinzu finden können, ohne das Resultat zu ändern. Tieropfer erhält S. beim Açvamedha.

[2]) Holtzmann, Mahābhārata I, 38. 39; Baudh. DhS. II, 2, 2.

[3]) Rām. I, 1, 77. 78; Hariv. 792 ff.; 6529 (PW). Siehe jetzt Hopkins, the ocean in Sanskrit epic poetry AJPh. XXI (1900), 378 ff.

[4]) VI, 22, 18 (Yuddhakāṇḍa).

[5]) *dīptasyaiḥ*.

[6]) Urvaçī ed. Bollensen v. 117.

die Veda oder Ritual Varuṇa verleihen[1]) und wird Ähnlichkeit nicht entdecken. Wie dem Ritual liegt selbst der modernen Zeit die Verehrung Samudra's fern. Wir finden heilige Ströme, Teiche, Seen, aber keinen Kult des Meeres. Ein besonderer ‚Gott des Wassers' ist zwar bekannt, aber nach Crooke[2]) muhammedanischen Ursprungs und ‚a good instance of fact . . . that Hindus are always ready to annex the deities and beliefs of other races'.

Man wird hiergegen einwenden, dass eine besondere Personifikation des Meeres nicht mehr nötig war, da diese Stelle eben Varuṇa zugewiesen war. Wenn wir aber die Daten des Rituals, die den positivsten Anhalt bieten müssten, durchsehen, so zeigt sich, dass auch hier jeder Anlass, Varuṇa als Meer zu deuten, fehlt. In der späteren Zeit ist zwar der Fisch sein Attribut; nirgends aber, so weit meine Kenntnis reicht, im Ritual. Man opfert ihm einen Widder aus Teig beim Varuṇapraghāsa[3]), bei verschiedenen Gelegenheiten Rinder, vorzugsweise schwarze, aber kein Produkt des Meeres[4]). Wir werden dadurch zu grosser Vorsicht gegenüber dem ṚV. veranlasst, dessen Daten zwar erkennen lassen, dass Varuṇa eine entfernte Beziehung zu dem Meere hat, aber keineswegs eine so ausschliessliche oder vorwiegende, dass wir in ihm ‚den' Gott des Meeres suchen dürften. Er wird dort nirgends *samudrásya páti* oder *rājan* genannt und nur in der Brāhmaṇalitteratur finden wir vereinzelt die Bemerkung *samudre hy antar varuṇaḥ* (TS. VI, 6, 3, 4), *samudro vai varuṇaḥ* (MS. IV, 7, 8 (104, 9). Wo er mit samudra sonst in Verbindung gesetzt wird[5]), ist sie

[1]) Siehe unten S. 25.

[2]) Popular religion [1]26; [2]I, 47.

[3]) ÇBr. II, 5, 2, 16: *eṣa vai pratyakṣaṃ varuṇasya paçur yan meṣaḥ*.

[4]) Von Wassertieren habe ich nur die *nākra* genannten, die V. bei Gelegenheit des Açvamedha dargebracht werden, bemerkt. MS. III, 14, 2 (173, 2); TS. V, 5, 13, 1; VS. XXIV, 21. Nach Mahīdhara = Krokodil.

[5]) ṚV. I, 161, 14 etc.; siehe oben S. 18[5].

nicht enger als die von Indra oder den Maruts damit, wie die S. 18 angeführten Verse zeigen. Näher als zum Meer ist sein Verhältnis zu den Strömen. Aber auch von allen dies berührenden Versen [1]) wohnt nur einem des VIII. Buches für Varuṇa's Deutung als Meeresgott eine gewisse Bedeutung inne, 69, 12:

sudevó asi varuṇa yásya te saptá síndhavaḥ /
anukṣáranti kākúdaṃ sūrmyàṃ suṣirám iva //

Betrachtet man diesen Vers für sich allein, so könnte er zu beweisen scheinen [2]); trägt man aber der vedischen Phraseologie Rechnung, so verliert er seine Bedeutung. VIII, 69, 12 unterscheidet sich nicht von den früher besprochenen Versen VII, 87, 5; IX, 73, 8: der Gott, der drei Himmel und drei Erden in sich trägt, hält auch deren Ströme in seinem Innern, die seiner Satzung folgen [3]). Wenn in unserem Verse die Ströme den Schlund Varuṇa's entlang wie in einer Röhre laufen, so finde ich darin keinen Ausdruck von mythologischer Bedeutung, sondern nur eine Variation der in VII, 87, 5 etc. enthaltenen Gedanken [4]). Man wird demgegenüber vielleicht auf die Verbindung Varuṇa's mit den stehenden Gewässern hinweisen, z. B. TS. VI, 4, 2, 3: *varuṇagṛhītā vai sthāvarāḥ;* Çat. Br. IV, 4, 5, 10; MS. IV, 8, 5 (112,

---

[1]) II, 28, 4; V, 85, 6 (V.'s Māyā ist es nach diesem Verse zuzuschreiben, dass die Flüsse das eine Meer nicht füllen. Seine Māyā äussert sich auch in andrer Weise cf. VIII, 41, 3 *ny usró māyáyā dadhe*); VII, 64, 2 MV. *sindhupatī;* VIII, 69, 12; IX, 90, 2; X, 124, 7; s. meinen Varuṇa und Mitra 85. 146 und meinen Artikel über Māyā WZKM. XIII, 320.

[2]) MS. IV, 7, 8 (p. 104, ll. 12) bezieht ihn aufs Meer. Es handelt sich dort darum, das Opfer eines Bockes (petva) für Varuṇa zu erklären.

[3]) II, 28, 4; cf. dazu von Soma IX, 82, 5 *táva vratám ánv ā́paḥ sacante* oder I, 101, 3 von Indra.

[4]) Ich lasse dabei dahin gestellt, ob *kākúd* richtig gefasst ist. Bergaigne III. 128 übersetzt: ‚tu es un grand dieu; o V., par ta bouche coulent les sept rivières, comme par un canal profond' und deutet den Vers ganz anders. Es ist nicht unwesentlich, zu bemerken, dass es sich hier grade um einen Vers des VIII. Buches handelt.

4 ff.)[1]) und auf Stellen, welche allgemein von Varuṇa und den Wassern reden, ‚Varuṇa ist in den Wassern', ‚in sie ist sein goldenes Haus gebaut'[2]). Aber diese Wasser sind nicht notwendig die des Meeres; die indische Vorstellung kennt, wie wir sahen, auch einen Ozean des Luftraumes; es ist wahrscheinlich, dass wir an diesen zu denken haben. Denn die Angaben der Brāhmaṇa's, welche in dem einen, wie dem andern Sinne verstanden werden könnten und zwischen dem R̥V. und der späteren Zeit stehen, bedürfen hier der Erläuterung durch die Anschauungen der vorausgehenden Zeit; und in dieser heisst es, dass Varuṇa die Ströme schaffe (II, 28, 4), dem Sindhu seinen Weg bereite (X, 75, 2), die Flüsse zum Meere treibe (VII, 87, 1) und er an der Quelle der Flüsse stehe[3]). Das kann nur einem Gott gelten, der noch nicht speziell Gott des Meeres, sondern allgemein ein Herr der Wasser, ein *apâm ádhipati* (AV. V, 24, 4), ist. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass V. in der ältesten Periode nicht nur ein Beherrscher der fliessenden und stehenden Gewässer, sondern auch der des Himmels ist. Er giesst ‚mit der Öffnung nach unten' die Tonne aus über Himmel, Erde, Luftraum; er benetzt Himmel und Erde[4]) und ist mit Mitra über den Regen Herr. Jede Erklärung, die an diesen Angaben grade der ältesten Texte vorübergeht, wird als unzureichend betrachtet werden müssen[5]);

[1]) *āpo hi varuṇaḥ / sthāvarā abhyavayanti tā hi sākṣād varuṇo — āpo vai varuṇo vāto varuṇaḥ* etc. Vielleicht beruht auf den Wassern seine an vereinzelten Stellen angedeutete heilende Kraft. R̥V. I, 24, 9: *çatám te rājan bhiṣájaḥ sahásram;* TBr. II, 6, 11, 9: *váruṇaṃ bhiṣájām patim* (cf. auch II, 6, 4, 1); III, 1, 2, 7 *(kṣatrasya rājā varuṇo 'dhirājaḥ / nakṣatrāṇāṃ çatabhiṣag vasiṣṭhaḥ);* III, 1, 5, 9.

[2]) Sein Haus wird Mbh. II, Adh. 9 ausführlich geschildert.

[3]) VIII, 41, 2: *nābhākásya práçastibhir yáḥ síndhūnām úpodayé saptásvasā sá madhyamó —*

[4]) V, 85, 3. Siehe diesen und andere Verse ‚Varuṇa und Mitra' S. 85. 86.

[5]) So auch Oldenberg ZDMG. L, 57.

die alte Hypothese vom Himmelsgott wird ihnen jedenfalls doch noch eher gerecht als die vom Meeresgott Varuṇa.

Weiter spricht gegen die Ursprünglichkeit des Meeresgottes Varuṇa seine Bezeichnung als Todesgott. Varuṇa und Yama stehen X, 14, 7; 97, 16 zusammen. Man mag den Aufenthalt der Toten zur vedischen Zeit in den Himmel oder unter die Erde verlegt haben: der Tote, der X, 14, 7 auf den alten Pfaden seiner Väter hinzieht und ‚die beiden Könige, die an Svadhā sich erfreuen, Yama und Gott Varuṇa sehen wird‘ [1]), geht sicher nicht in den Ozean und das später dorthin verlegte Höllenfeuer, das dem gesamten Veda unbekannt ist.

Nicht minder sind wir ausser Stande den Vergleich *drapsó ná çvetáḥ* (VII, 87, 6) oder die Wendung *nákam áruhat* (VIII, 41, 8) zu verstehen, wenn Varuṇa schon im Veda der Gott des Meeres sein soll [2]).

Eine Erklärung Varuṇa's wird allen Ansprüchen nur dann gerecht, wenn sie sämtliche an diesem Gott zur Entwicklung gelangte Züge berücksichtigt und den Übergang von dem einen zum andern zu gewinnen sucht. Wir haben bis jetzt gesehen, dass seiner Beziehung auf den Himmel, sowie auf das Meer ernste Bedenken entgegen stehen; untersuchen wir seine Stellung im Kult.

---

[1]) *ubhá rájānā svadháyā mádantā*
yamáṃ paçyāsi váruṇaṃ ca devám //

[2]) In dem Verse ṚV. II, 38, 8:
yādrādhyàṃ váruṇo yónim ápyam ániçitam nimíṣi járbhurāṇaḥ /
hat Roth *vdrúṇo* conjicirt. Ich habe, ohne jene Konjektur für notwendig zu halten, geglaubt, dass deus pro symbolo stehe und *v.* hier Fisch bedeute. All das ist mindestens unnütz. Im nächsten v. 9 ist *v.* unzweifelhaft der Gott, so wird er es auch in v. 8 sein. Dass ein Fisch abends sich an seinen Platz begebe, um auszuruhen o. ä. ist auch an sich unwahrscheinlich. Soviel ich mich habe orientiren können, schlafen die Fische nicht des Nachts, wie dieser Vers dann besagen würde, sondern am Tage, soweit man überhaupt von einem Schlaf bei diesen Kaltblütlern reden kann.

d) Varuṇa im Ritual.

Varuṇa's Gestalt trägt hier bestimmte Züge. Er steht hier fast überall im Gegensatz zu Mitra, und dieser Gegensatz wird in mannigfacher Weise illustrirt, ohne dass diesen Vergleichen ein mehr als rein äusserlicher Wert zukäme[1]). Nur einer von ihnen darf Berücksichtigung beanspruchen: die Verbindung Mitra-Varuṇa's mit Tag und Nacht. Denn sie kehrt nicht nur mit besonderer Regelmässigkeit wieder, sondern wird auch durch andere Angaben des Rituals unterstützt, so dass der Gedanke, hier einen alten Charakterzug beider vorzufinden nicht so, wie geschehen ist, abgewiesen werden darf. Vor allem gehört hierher die schwarze Farbe ihm im Kult zugewiesener Tiere[2]). Bei Gelegenheit eines Opfers, das ein Fürst um der Wiedereinsetzung in sein Reich willen darbringt, nimmt man weisse und schwarze Reiskörner, die schwarzen werden zu einem Caru für Varuṇa verwendet, die weissen zu einem Caru für die Ādityas[3]). Die Farbe hat überall in der Mythologie eine bestimmte Bedeutung[4]);

---

[1]) Siehe oben S. 6 Anm. 2.

[2]) TS. II, 1, 2, 1: *sa etaṃ vāruṇaṃ kṛṣṇam ekaçitipādam ā labheta*; 7, 3: *maitrāvaruṇīṃ dvirūpām ā labheta vṛṣṭikāmo; maitraṃ vā ahar, vāruṇī rātrir; ahorātrābhyāṃ khalu vai parjanyo varṣati* — II. 1. 9. 1: — *vāruṇīṃ kṛṣṇāṃ vaçām apaçyat* — 2. *maitraṃ çvetam ā labheta vāruṇaṃ kṛṣṇam apāṃ cauṣadhīnāṃ ca saṃdhāv annakāmo; maitrīr vā oṣadhayo vāruṇīr āpo* —; V, 5, 11, 1: *varuṇāya rājñe kṛṣṇaḥ*; 24: *vāruṇaḥ kṛṣṇa ekaçitipāt petvaḥ*; V, 6, 11: *tisraḥ kṛṣṇā vaçā vāruṇyaḥ*; 21: *vāruṇī kṛṣṇe vaçe*. Etwas anders V, 6, 20: *vāruṇās trayaḥ kṛṣṇalalāmā varuṇāya rājñe trayo rohitalalāmā varuṇāya riçādase trayo 'ruṇalalāmāḥ*; Çat. Br. V. 2, 5, 17: *kṛṣṇaṃ vāso vāruṇasya, tad dhi vāruṇaṃ yat kṛṣṇaṃ, yadi kṛṣṇaṃ na vinded api yad eva kiṃ ca vāsaḥ syād granthibhir hi vāso vāruṇaṃ, varuṇyo hi granthaḥ*.

[3]) TS. II, 3, 1, 4: *ye kṛṣṇāḥ syus tam vāruṇaṃ caruṃ nir vaped, vāruṇaṃ vai rāṣṭram* —

[4]) Brinton, rel. of prim. peoples 237: the black and the red are ominous of strife and darkness.

in der indischen ist schwarz die Farbe der Nacht[1]), der Nirṛti[2]), der Manen und des Regens[3]). Worauf sie bei Varuṇa hinweist, scheint keinem Zweifel zu unterliegen; es ergibt sich aus einem überall in den Brāhmaṇas hervortretenden Gegensatz zu Mitra, dem weisse Tiere geopfert werden[4]). Wie TS. II, 1, 9, 2. 3 und sonst Mitra-Varuṇa, so stehen TBr. II, 8, 9: Sūryācandramasau einander gegenüber und empfangen je ein weisses und schwarzes Tier, für die nur ein Opferpfosten sein darf[5]). Dementsprechend gilt Varuṇa als ein unheimlicher Gott. Seine Gestalt ist schrecklich: *sa yad agnir ghorasaṃsparças tad asya vāruṇaṃ rūpaṃ / taṃ yad ghorasaṃsparçaṃ santaṃ mitrakṛtyevopāsate tad asya maitraṃ rūpaṃ* (Ait. Br. III, 4, 6). Wenn man beim Agniṣṭoma von dem Opferbade, das von Varuṇa's Fessel befreit, zurückkehrt, tut man es, ohne sich umzusehen, ‚*varuṇasyāntarhityai*‘[6]). Bei den Opfern an die Manen muss man sich nach deren Einladung eine Zeit lang, während sie als anwesend gedacht werden, abwenden[7]), und bei dem Traiyambakaopfer kehrt man von dem Baumstumpf, auf den die für Rudra als ‚Wegzehrung‘ bestimmten Körbe gehängt werden, ohne sich umzuschauen, zurück[8]). Varuṇa

---

1) Cf. z. B. TS. V, 5, 14 ff.: *mṛtyave 'sitaḥ, puruṣamṛgaç candramase kṛṣṇo rātriyai*; 7, 1, 2: *etad vā ahno rūpaṃ yac chveto 'çvo rātriyai kṛṣṇaḥ.*

2) Rituallitt. 144. TS. I, 8, 1, 1; TBr. I, 6, 1, 3; 7, 3. 4. Nacht und Nirṛti sind natürlich nicht ganz zu trennen.

3) Rituallitt. 172. TS. II, 4, 9, 1 u. s.

4) S. 25[2]. Oder hellfarbige: TS. V, 6, 11: *tisraḥ çvetā vaçāḥ sauryaḥ*; 12: *tisro rohiṇīr vaçā maitriyaḥ.*

5) *sūryācandramābhyāṃ yamau çvetaṃ ca kṛṣṇaṃ caikayūpe.* Cf. Comm. II, p. 920; Āp. XIX, 16, 21.

6) TS. VI, 6, 3, 5: *pratiyuto varuṇasya pāça ity āha, varuṇapāçād eva nir mucyate, 'pratīkṣam ā yanti varuṇasyāntarhityai.* MS. IV, 8, 5 (113, 15): *anapekṣamāṇā āyanti varuṇasyānanvavāyāya, parogoṣṭhaṃ mārjayante, parogoṣṭham eva varuṇaṃ niravadayantā edho 'sy edhiṣīmahīti nirvaruṇā eva bhūtvaidhitum upayanti.*

7) Rituallitt. 115.

8) Rituallitt. 119.

wird also in der Praxis des Rituals mit den Manen und mit Rudra fast auf eine Stufe gestellt[1]. In der Erzählung von Çunaḥçepa ist die Erinnerung an Menschenopfer noch lebendig, und grade Varuṇa ist es, der sie fordert. Erst als Çunaḥçepa Verse an die Uṣas hersagt, wird Hariçcandra von Varuṇas Fesseln frei. Seine oft genannte Fessel ist nicht nur die Wassersucht; Krankheit aller Art und selbst der Tod suchen den heim, der Varuṇa's Zorn verfällt[2]. *varuṇo vā etaṃ gṛhṇāti yaṃ vyemānaṃ yakṣmo gṛhṇāti*, heisst es im Kāṭhaka[3]. Ein *abhiçasyamāna* muss neben einem Puroḍāça für Vaiçvānara einen Caru für Varuṇa darbringen: *apa pāpaṃ varṇaṃ hate, vāruṇenaivainaṃ varuṇapāçān muñcati*[4]. Varuṇa ergreift das Opfer desjenigen, der die Sonne aufgehen lässt, ohne das Opferfeuer herausgenommen zu haben[5]; ihm gehört nach dem YV.[6] das, was am Opfer ‚schlecht geopfert ist'. Trotz seiner oftmaligen Erwähnung steht Varuṇa mit Ausnahme der Varuṇapraghāsāḥ[7] im Allgemeinen nicht im Mittelpunkt des Kultus. Zwar wird ihm im Verein mit Mitra beim Somaopfer ein Somabecher geweiht; aber er spielt dabei doch keine grosse Rolle und zeigt auch hier sich vorwiegend als Gott der Fessel, des Zornes, der Finsternis. In dieser Beziehung sind die Ceremonien des Abschlussbades so charakteristisch, dass ich die Vorschriften wenigstens eines der Sūtren hierher setzen will.

---

[1] Cf. auch TBr. I, 7, 1, 9: *apratīkṣam ā yanti rakṣasām antarhityai.*

[2] Seine *meni* TS. V, 1, 6, 1.

[3] Cf. L. v. Schroeder ZDMG XLIX, 169.

[4] TS. II, 2. 5. 1. Cf. noch TS. II, 3, 11, 1; 12, 1 u. a.

[5] TBr. I. 4. 4. 3 (p. 70): *varuṇo vā etasya yajñaṃ gṛhṇāti yasyāgnim anuddhṛtaṃ sūryo 'bhinimrocati, vāruṇaṃ caruṃ nirvapet* ;

[6] Cf. S. 6[2]; 30[4]. Wenn die Axe am Somawagen knarrt, so ist ‚die übel tönende' Varuṇa. TS. VI, 2, 9, 1: *varuṇo vā eṣa durvāg ubhayato baddho yad akṣaḥ.* Sogar die ‚glühende Ukhā', wohl weil sie gefährlich zu berühren ist, gehört Varuṇa: *vāruṇy ukhābhīddhā.*

[7] Es ist m. W. das einzige Opfer, wo ein Sündenbekenntnis abgelegt wird. Rituallitt. S. 117.

Das Opferbad.

Āp. XIII, 19, 1: Er lässt die Ceremonien des Abschlussbades vor sich gehen. 2: Er fertigt den Vedabüschel, umstreut die Feuer und beginnt die Handlung mit dem Waschen der Hände. Anordnung der Gefässe nach dem Zweck. 3: Zu der Zeit, wo das Havis herausgenommen wird, nimmt er Havis zu einem Ekakapāla-puroḍāç für Varuṇa heraus. 4: Er richtet die viermal genommenen Ājya's und den Varuṇapuroḍāça an und setzt sie (leise) auf den nördlichen Aṅsa .. 7: Mit dem Verse ‚hinweg flehen wir, o V., mit Verehrungen, hinweg mit Opfern, mit Havisgaben deinen Sinn . .' (ṚV. I, 24, 14) wirft der Opferer das schwarze Fell in die Grube. 8: Oder er soll sich wieder damit weihen oder es anlegen oder daraus eine Tasche für Aufnahme der Opferlöffel herstellen lassen oder es (als Unterlage) zum Enthülsen des Havis benützen. 9: Einige sagen, er solle es nach dem Verlassen des Bades seinem Sohne oder einem Brahmacārin geben. 10; 20, 1: Wenn er ins Bad steigen will, opfere er mit den drei Sprüchen: ‚Leben schenkst du, o Agni, die Opfergabe geniessend', ‚o Bad, du spülendes', ‚Verehrung dem Rudra —'. 2: Mit dem Verse ṚV. I, 24, 8: ‚weit machte König Varuṇa der Sonne ihre Bahn' gehen sie von der Vedi darauf zu. Oder von der Grube. 3: ‚o Prastotṛ, singe das Sāman'. 4: Alle mitsamt ihren Frauen singen dreimal den Schlusssatz des Sāmans. Zum zweiten Mal bei der Hälfte des Weges. Wenn sie beim Bade eintreffen, zum dritten Mal. — 6: (Wie beim Varuṇapraghāsa wiederholen sich die Ceremonien) von (Sūtra VIII, 7, 18) „das Hineingehen ins Bad nach allen Gegenden ist erwähnt" bis zum Vorgehen mit dem Puroḍāça. 7: Nach Art des Niṣkāsa (VIII, 7, 14) geht er mit dem Varuṇapuroḍāça vor und opfert zwei Anuyāja's unter Ausschluss desjenigen für das Barhis[1]). — 12: Mit dem Verse ‚in das Meer stosse ich euch hinaus,

[1]) Cf. MS. IV, 8, 5 (112).

wirft er alle mit Soma besalbten Gefässe ins Bad. 13: Mit den Worten: ‚abgelöst ist Varuṇa's Fessel' löst der Opferer seinen Gürtel, — die Frau ihr Band. 14: Hier wirft er Gürtel und Band, die beiden Kleider, das Netz und das schwarze Fell (wenn es nicht in die Grube geworfen wurde) ins Bad. Wenn die Waschungen vollzogen sind, führt der Unnetṛ die Badenden aus dem Wasser; sie legen neue Kleider an, der Opferer die Somabinde, die Frau das Somatuch, dann sagt Āp. weiter: 5: Mit dem Spruch ‚empor aus der Finsternis blicken wir zum höheren Licht' verehren sie die Sonne; mit ‚abgewehrt ist Varuṇa's Fessel' stossen sie das Wasser am Ufer (mit dem Fuss) zurück[1]) und kehren mit Brennholz in der Hand[2]) unter Vorantritt des Unnetṛ, ohne sich umzusehen, zurück, wobei sie den Mahīyāvers sagen: ‚wir tranken Soma, wir wurden unsterblich; wir kamen zum Licht, wir fanden die Götter. Was wird uns da noch die Missgunst, was die Bosheit des Menschen tun, Unsterblicher'?[3]) Es folgt ein Sühnespruch[4]), der mit den Worten schliesst: ‚möchten wir schuldlos in dieser, schuldlos in jener, in der dritten Welt sein. Möchten wir alle Pfade der Götter und Manen schuldlos betreten'.

Früher fanden wir die schwarzen Tiere Varuṇa, die hellen Mitra gewidmet; es ist nicht zu verkennen, dass auch die abgestreifte Fessel Varuṇa's im Gegensatz zu *jyotiḥ*, zu Licht und Unsterblichkeit gedacht ist und mit der Befreiung von ihr der Gedanke an Loslösung von *tamas* in engem Zusammenhange steht[5]). Wenn wir uns erinnern,

---

[1]) Cf. Āp. VIII, 8, 18.

[2]) An Stellen wie TS. II, 6, 1, 1 wird *samidh* mit *vasanta*, *tanūnapāt* mit *grīṣma*, *iḍ* mit *varṣāḥ* u. s. w. in engen Zusammenhang gebracht.

[3]) ṚV. VIII, 48, 3. TS. III, 2, 5m etc.

[4]) Der Text ist nicht sicher überliefert. Zu den Worten bei Āpastamba cf. AV. VI, 117, 1.

[5]) Cf. auch MS. IV, 1, 5 (7, 7): — *tān devā etena yajuṣādṛṅhan, yad etad yajur vadaty eṣāṃ lokānāṃ dhṛtyai | nir varuṇasya pāçād*

dass der alljährlich dargebrachte Agniṣṭoma als ein Frühlingsopfer angesehen werden darf, so scheint es, dass dieser Gegensatz, in den hier Varuṇa's Fessel zu *suvar*, *jyotiḥ* gestellt wird, auf einem natürlichen Grunde beruht [1]).

Auf die Avabhṛthaceremonie folgt das Schlussopfer, die Udayanīyā. Sie besteht in der Darbringung einer *go vaçā anūbandhyā* (Āp. XIII, 23, 6) für Mitra-Varuṇa, wobei man das Ceremoniell des nirūḍhapaçu befolgt. Einige Rituallehrer lassen anstelle eines einzigen drei derartige Rinder opfern, eine zweifarbige Kuh für MV., eine vielfarbige für die Allgötter, eine rote für Bṛhaspati [2]).

MV. stehen öfter in Bezug zum Rinde, nicht nur in der rituellen Litteratur [3]), sondern auch im ṚV. [4]). Was uns hier interessirt, ist, dass es sich wenigstens nach der indischen Interpretation um die Darbringung einer unfruchtbaren Kuh handelt. Der Comm. zu Āpastamba erklärt *vaçā* mit *vandhyā* [5]) und Çat. Br. IV, 5, 1, 9 sagt: *atha yadā na kaçcana rasaḥ paryaçiṣyata tata eṣā maitrāvaruṇī vaçā samabhavat tasmād eṣā na prajāyate.* Die Texte deuten den Brauch rein rituell; Mitra gehöre das am Opfer Wohlgeopferte, Varuṇa das Misslungene [6]); aber diese Deutung zeigt, glaube

---

amukṣīti varuṇapāçād eva nirmucyata ātmano 'hiṅsāyai, svàr abhivyakçam iti tama iva vā eṣa prapadyate parīṇaham / svar evābhivipaçyati, jyotir vaiçvānaram (I, 1, 5) *ity asau vā ādityo jyotir vaiçvānaram* —

1) Dass ‚Varuṇa's Fessel' ins Wasser geworfen wird, beweist nichts für die ‚Regenzeit'. Vielmehr darf man an die Ceremonie des Todaustreibens im Frühjahr erinnern, wobei die den Tod darstellende Figur, Puppe etc. gewöhnlich ins Wasser geworfen (seltener verbrannt) wird. Cf. Grimm, DMyth. [4] II, 639 ff. Frazer, the golden bough I, 258, wo man weitere Citate findet.

2) Çat. Br. IV, 5, 1, 11; MS. IV, 8, 6 (114, 1); Āp. XIII, 23, 12. Kāt. X, 9, 12.

3) z. B. TS. II, 1, 7, 1; 5, 5, 4. 5; 6, 7, 1. 4; VI, 6, 7, 4; Kāt. IV, 11, 15 etc.

4) I, 153, 3; X, 65, 6.

5) Cf. auch Kāt. XV, 8, 26: *vaçā vandhyā ya upagamyamānāpi garbham na gṛhṇāti.*

6) Çat. Br. IV, 5, 1, 6; MS. IV, 8, 6 (114, 6); TS. VI, 6, 7, 4.

ich, nur, dass die Ritualisten mit diesem Brauch, das Frühlingsopfer mit der Darbringung einer unfruchtbaren Kuh für MV. zu beschliessen, nichts mehr anzufangen wussten. Entweder ist die Wahl eines solchen Tieres (immer vorausgesetzt, dass die Erklärung des Wortes durch das Çat. Br. und die Commentare richtig ist) ein erster Schritt auf dem Wege, die Kuhopfer zu beseitigen, indem man anstelle einer gewöhnlichen Kuh eine unfruchtbare setzt, oder aber sie schliesst sich an das Frühlingsfest, das den Winter endet, als Reminiscenz aus älterer Zeit an. In das tropische Klima passt eine unfruchtbare Kuh beim Frühjahrsopfer nicht mehr; sie wäre eher ein Symbol des Winters, der unfruchtbaren Zeit und stünde im Einklang mit dem Gegensatz von *tamas* und *jyotiḥ*, *svar*, der am Ende des Agniṣṭoma so deutlich zum Ausdruck kommt [1]).

Das Schlussbad kommt bei jedem Somaopfer vor; von besonderem Wert für uns ist das des Açvamedha, des grossen mit besonderer Feierlichkeit vollzogenen Opfers, das der König zur Mehrung seines Reiches darbringt; hierbei wird ‚auf das Haupt eines Mannes', den mehrere Texte als einen Repräsentanten Varuṇa's ansehen und mit den Zügen Varuṇa's ausstatten, geopfert; wir haben hier den seltenen Fall, dass wir aus einer rituellen Beschreibung das Bild eines vedischen Gottes reconstruiren können [2]). TBr. III, 9, 3, 15: ‚*varuṇo*

---

[1]) Ich bezeichne diese Erklärung nur als einen Versuch; denn Vaçā heisst sonst nicht immer ‚unfruchtbare' Kuh.

[2]) Āp. XX, 22, 6: *avabhṛthena pracaryātreyaṃ çipiviṣṭaṃ khalatiṃ viklidhaṃ çuklaṃ piṅgākṣam tilakāvalam avabhṛtham abhyavanīya tasya mūrdhan juhoti mṛtyave svāhā, bhrūṇahatyāyai svāhā, jumbakāya svāheti tisraḥ*. ÇÇS. XVI, 18, 18: *athātreyaṃ sahasreṇāvakrīya yaḥ çuklaḥ piṅgākṣo valinas tilakāvalo viklidhaḥ khaṇḍo baṇḍaḥ khalatiḥ*. TĀr. I, 2, 3: *patharo viklidhaḥ piṅgaḥ*. Kāt. XX, 8, 17: *piṅgalakhalativiklidhaçuklasya mūrdhani*. Es darf hier an die Erzählung von Varuṇa und Bhṛgu Çat. XI, 6, 1 erinnert werden. Bhṛgu sieht auf seiner Wanderung einen Mann ‚schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in der Hand' zwischen zwei Frauen von verschiedener Schönheit. Die Elemente dieser Sage haben dabei eine Umprägung erfahren.

vai jumbakaḥ / antata eva varuṇam avayajate / khalater viklidhasya çuklasya piṅgākṣasya mūrdhañ juhoti / etad vai varuṇasya rūpaṃ / rūpeṇaiva varuṇam avayajate; fast ebenso äussert sich Çat. Br. XIII, 3, 6, 5; TĀr. I, 2, 3. Also in Gestalt eines kahlköpfigen, aussätzigen, gelbäugigen Mannes [1]), zu dessen Bild die verschiedenen Texte bald die eine, bald die andere Eigenschaft hinzufügen [2]), denkt man sich Varuṇa; auch die äussere Beschreibung entspricht somit dem Schrecken, der von Varuṇa ausgeht. Wir dürfen zur Vervollständigung des Bildes die Bezeichnung *apsu magna* nicht vergessen (Kāt.); denn im Wasser stehend empfängt dieser Mann auf sein Haupt die Spenden [3]).

---

[1]) *viklidha* wird von einigen als ‚aussätzig' (ÇÇS. Comm.), von anderen als *dantura* ‚mit übergrossen Zähnen' (Kāt. Comm.) verstanden. TBr. Comm. III, p. 708 wiederum: *svedanaçīlaçarīraḥ, viklinnadeho vā.* TĀr. p. 12: *vividhakledanayuktaḥ.* Die Comm. zu Vāj. S. XXV, 9 und Kāt. erklärten *çukla* mit *atigaura;* der zu TBr. mit *citrin.*

[2]) ÇÇS. z. B. noch die Bezeichnung *khaṇḍa* (Comm. verkrüppelt), *baṇḍa* (Comm. impotent).

[3]) Nach der Angabe von ÇÇS. u. Āp. soll ein Ātreya zu dieser Ceremonie gewählt werden. Es ist auffällig, dass man nach ÇÇS. ihn ‚kauft', und zwar *sahasreṇa gavām* (Cf. TMBr. VI, 6, 11 bei andrer Gelegenheit: *tasmād ātreyaṃ candreṇecchanty atrir hi tasya jyotiḥ);* das führt auf den Gedanken, dass diese Ceremonie die Erinnerung an ein Menschenopfer aufbewahrt hat, bei der dieser Gekaufte als ein Substitut für einen andern galt. Die die Spenden begleitenden Sprüche *mṛtyave svāhā, bhrūṇahatyāyai svāhā* bestätigen das. Auch bei Hariçcandra's Opfer, das ebenfalls Varuṇa galt, wurde für den Sohn des Königs ein andrer (und zwar Çunaḥçepa) gekauft. Wer Frazer's Golden bough durchgelesen hat, wird sich des Abschnittes über ‚temporary kings (I, 227 in dem Kapitel ‚killing the divine king') erinnern, wonach der König bei Zeichen körperlicher Schwäche oder am Ende einer gewissen Periode getötet werden musste. Unter den bei Frazer verzeichneten Beispielen sind auch solche aus Indien. Vielleicht dürfen wir das aus dem Açvamedha hier anreihen: der neue siegreiche König feiert ein grosses Opferfest; der alte wird an dessen Schlusse abgetan. Anstelle des Königs trat im Ritual ein gekaufter Mann, dessen körperliche Eigenschaften das Bild des Königs Varuṇa wiedergeben sollten (cf. ‚Alt-Indien' pag. 94).

In all diesen Quellen finden wir die Bezeichnung *piṅgākṣa*, *piṅgala* oder *piṅga*. Mit dieser Eigenschaft Varuṇa's (oder seines ihm geopferten Ebenbildes) stimmt auch das ihm TĀr. I, 32, 2 gegebene Adjektivum *aruṇa*[1]) überein und *hiraṇyaçṛṅga* in demselben Text[2]). An andrer Stelle wird ein *khalati* dem Dyaus, dem Sūrya ein *haryakṣa*, ein *mirmira* dem Mond, den Nakṣatra's ein *kilāsa* (Aussätziger), dem Tage ein *çukla piṅgala*, der Nacht ein *kṛṣṇa piṅgākṣa* geopfert[3]).

Wir haben oben gesehen, dass am Ende des Frühlingsopfers der Opferer seinen Gürtel ins Wasser wirft und alle von dem Wasser, ohne sich umzusehen, zurückkehren. In Bezug auf die hier ermittelte Jahreszeit, zu der Varuṇa's Fesseln abgeschüttelt werden, stimmt die Varuṇapraghāsafeier, das einzige Opfer, das Varuṇa allein zum Mittelpunkte seiner Ceremonien macht, nicht überein[4]). Zwar erscheint V. auch da als ein strafender, rächender Gott; Sünde und Beichte spielen hier eine Rolle, und zur Lösung von Varuṇa's Fesseln wird das Opfer veranstaltet: *yad varuṇapraghāsair yajeta sarvasyāṅhaso 'veṣṭyai* MS. I, 10, 10 (S. 150, 10) und ähnlich das Çat. Br.[5]). Zum Teil mit denselben Sprüchen

---

[1]) *varuṇāyāruṇāyeti vratahomāḥ*. (Es ist aber möglich, dass *aruṇa* hier nicht Attribut, sondern selbständig ist.) — Dementsprechend finden wir ausser ‚schwarzen' Tieren für Varuṇa auch *aruṇababhru*, *babhru* u. a.; z. B. Vāj. Saṃh. XXIV, 2 und oben S. 25[1].

[2]) TĀr. X, 1, [47]: *hiraṇyaçṛṅgaṃ varuṇam prapadye tīrthaṃ me dehi yācitaḥ* — Unklar ist das Wort *maṅçcatu*. Cf. Benfey, Vedica und Verwandtes 57 ff.; L. v. Schröder zu MS. IV, 11, 1 (162, 3). — Grassmann, WB; de Saussure (mém. p. 120[1]) gehen für den ersten Teil auf *mās* zurück. TĀr. I, 8, 4[11] sagt *candramāç catur ity ucyate*.

[3]) TBr. III, 4, 17.

[4]) Āp. VIII, 4, 13: in Vasanta: Vaiçvadeva; in Prāvṛs: Varuṇapraghāsāḥ; in Çarad: Sākamedhāḥ.

[5]) II, 5, 2, 4: *atha yad eṣa etaiç caturthe māsi yajate tan nāha nv evaitasya tathā prajā varuṇo gṛhṇātīti devā akurvann iti nv evaiṣa etat karoti yāç ca nv evāsya prajā jātā yāç cājātās tā ubhayīr varuṇapāçāt pramuñcati tā asyānamīvā akilbhiṣāḥ prajāḥ prajāyate tasmād vā eṣa etaiç caturthe māsi yajate* |

wie beim Somaopfer geht das Bad vor sich [1]). Aber in der für dieses Opfer vorgeschriebenen Jahreszeit liegt eine wesentliche Verschiedenheit; denn nach Āçv. ist es der „fünfte Vollmond", in den die Feier fällt; und andere Sūtren, die genauere Angaben machen, nennen Āṣāḍha oder Çrāvaṇa d. h. den Anfang der Regenzeit. Diese Angabe ist so sicher und das Fest ist in den Rahmen der Cāturmāsyafeiern so fest eingespannt, dass an dieser Lage des Opfers kaum ein Zweifel möglich scheint. Sie wird bestätigt durch gewisse andere Vorschriften, z. B. durch die auf Regen weisende Verwendung der Karīrafrüchte bei den Praghāsāḥ und durch den Gebrauch des Holzes blühender Bäume als Brennholz, junger Reiser als Barhis bei dem vier Monat früher stattfindenden Vaiçvadevacāturmāsya. Varuṇa würde also als Gott der Wasser in seine Stellung bei der Varuṇapraghāsafeier eingerückt sein und damit, was sehr wohl möglich wäre, der Auffassung einer späteren Zeit entsprechen. Zweifel in Bezug auf die Ursprünglichkeit dieser Stellung sind dennoch nicht ganz ausgeschlossen. Denn hier ist Yava das verordnete Opfermaterial, und zur Begründung fügt die MS. (I, 10, 12, p. 151) hinzu: *yad vai prajā varuṇo gṛhṇāti çamyaṃ caiva yavaṃ cāpi na gṛhṇāti, hemanto hi varuṇo, yā evāvaruṇagṛhītau tābhyām evainā varuṇān muñcati | varuṇo vai yavo varuṇadevatyaḥ | svenaivainā bhāgadheyena varuṇān muñcaty anṛtād vai tāḥ prajā varuṇo 'gṛhṇāt | yad etā anṛtapaçū anṛtād evainā varuṇān muñcataḥ* . . . Die hier gegebene Identifikation Varuṇa's mit dem Winter kommt sonst, so viel ich weiss, nicht vor. An andern Stellen werden die Jahreszeiten anders verteilt, Mitra-Varuṇa wird z. B. der Herbst zugewiesen [2]), so dass man die vereinzelte Stimme der MS.

[1]) Āpastamba VIII, 7, 26: Sie treten mit dem Spruch ‚niedergetreten ist Varuṇa's Fessel' an den Rand des Wassers; 8, 18: ‚empor blicken wir aus dem Dunkel', mit diesem Vers verehren sie die Sonne, stossen das Wasser am Ufer (mit dem Fuss) zurück u. s. w. (wie oben S. 29).

[2]) TS. IV, 4, 12 6; ÇÇS. XVI, 9, 31; Kāt. XX, 8, 30 etc.

als einen gelegentlichen Einfall der Yājñika's betrachten kann. Ein Argument zu ihren Gunsten bildet die Verwendung von Yava, der auch sonst bei Opfern für Varuṇa gebraucht wird [1]). Bei den Erstlingsopfern wird mit Yava im Frühling, mit Reis im Herbst geopfert [2]), Yava ist also eine Frucht, die im Winter reift; es wäre möglich, dass der Varuṇapraghāsa, der der Lösung von Varuṇa's Fesseln gilt, ehe er in dem Cyklus der Cāturmāsyas einen festen Platz beim Eintritt der Regenzeit fand, gleichen Zwecken diente wie die Schlussceremonien des Agniṣṭoma, nämlich einer Befreiung von Varuṇa's Fesseln am Ende der Winterzeit [3]). Der Gesichtspunkt bedarf noch eingehender Prüfung, insbesondere auch mit Bezug auf die anderen mit dieser Feier verbundenen Gebräuche und das als *anṛtapaçū* bezeichnete Widderpaar [4]), ehe er beanspruchen darf als mehr denn eine Hypothese zu gelten.

Überall zeigt sich also Varuṇa als ein finsterer Gott,

---

[1]) TS. I, 8. 7, 1; 8, 1; 10, 1; Çat. Brāhm. IV, 2, 1, 11: *tasmād āhur varuṇyo yava iti* / aber wohl nicht immer, cf. den *catuṣkapāla (puroḍāça)* TS. II, 3, 12; *daçakapāla* TS. I, 8, 17; *caru* II, 2, 5, 1 etc.

[2]) Ritualllitt. 86. 120; Gobh III, 8, 22 Comm. p. 572; *Çrautapadārthanirv.* p. 96: *yavāgrayaṇakālo vasantaḥ*. Kāt. Paddh. p. 159. [Anders TS. VII. 2. 10. 1: *yavaṃ grīṣmāya*.] Man kann einwenden, dass eben alle Opfer im Frühjahr und Sommer mit Yava darzubringen Sitte ist; aber es fällt doch auf, dass die Beziehung von Varuṇa, nicht von andern Göttern dazu besonders betont wird. Cf. auch VMyth. I, 223.

[3]) Zu beachten ist das Opfern im Dakṣiṇafeuer; ÇBr. II, 5, 2, 25. Oldenberg, Rel. d. V. 319. 320. Ein Opfer zur Befreiung von Varuṇas Fesseln würde, wollte man die Fessel auf die Regenzeit und ihr Dunkel beziehen, zu deren Anfang keinen Sinn haben; so wenig wie man die Befreiung von den Fesseln des Winters an dessen Anfang feiern kann. Es stimmt also auch diese Ceremonie nicht zu der gegenwärtigen Lage der Varuṇapraghāsāḥ am Anfang der Regenzeit.

[4]) Sie mögen wohl ein Substitut für das Opfer wirklicher Tiere sein. Das Backen zweier solcher Tiere erinnert (ohne dass ich sonst vergleichen will, an die in Form eines Ebers hergestellten Yulbrote und ähnliche Backwaren.

der die Menschen fesselt, dem schwarze Tiere zueigen sind, während er selbst als ein kahlköpfiger, gelbäugiger Mann dargestellt wird. Varuṇa ist ein Rächer der Sünde und ein Hüter des Rechtes. „Wenn ein Unrecht geschieht, so packt Varuṇa", heisst es TBr. I, 7, 2, 6; der Titel *dharmapati*, *satyadharman* kommt ihm zu [1]). Von allen Göttern der vedischen Welt berührt V. sich am engsten mit Yama, der in der späteren Zeit die Bezeichnung *dharmarāj*, *dharmarāja* führt [2]). Beide sind Herrscher im Totenreich, vor deren Angesicht schon nach ṚV. X, 14, 7 der Verstorbene tritt, beide führen den ‚Stab' [3]), die Schlinge in der Hand [4]), das Attribut der Nacht, der Druh, des Todes [5]).

e) Der rituelle Varuṇa im ṚV.

Dem an dem Ritual geschärften Blick wird es nicht schwer sein, die dort wahrgenommenen dunklen Linien, die von Varuṇa ausgehen, in den ṚV. zu verfolgen. Die wichtigste aller Stellen ist hier der schon mehrfach herbeigezogene Vers des Totenliedes X, 14, der ihn neben

---

[1]) Z. B. TS. I, 8, 10, 1. TBr. I, 7, 10, 3.

[2]) Ehni, Yama [2] 98. Ihre Wohnstätten werden Mbh. II, Adh. VIII resp. IX beschrieben. Adh. XII unterscheidet aber die Bewohner der Sabhā Yama's von denen der Sabhā Varuṇa's.

[3]) Von Var. heisst es Manu IX, 245 *īço daṇḍasya, rājñāṃ daṇḍadharaḥ*.

[4]) Varuṇa wird auch so abgebildet: Bergaigne III, 114. Die Nacht heist SVBrāhm. III, 8, 2 *pāçahasta*. Von *druháḥ páça* spricht ṚV. VII, 59, 8; von *mṛtyór (bándhana)* ib. v. 12. AV. XVII, 30.

TS. I, 2, 1, 4 h in dem Spruche ‚Mitra fessele dich am Fusse' scheint Mitra boni ominis causa für Varuṇa zu stehen cf. Çat. Br. III, 2, 4, 18.

[5]) Auch das haben sie gemein, dass von Varuṇa nach TMB. XVIII, 9, 1 und ebenso, wenigstens nach der iranischen Sage, von Yama die Majestät (*bharga* resp. *hvarenañh*) entflieht. Nach TBr. I, 8, 1, 1; 8, 9, 1 entflieht von ihm die Kraft (*vīrya*); diese verliert aber auch Indra. TBr. I, 8, 5, 1.

Yama stellt. X, 84, 7 stehen neben einander *váruṇaç ca manyúḥ*; die Abwendung seines Zornes, die Sündenvergebung spielt in den an ihn gerichteten Liedern eine grosse Rolle [1]), *dhūrti* kommt von Göttern nur ihm allein zu (I, 128, 7) und stellt ihn neben den *árarivāṅs* oder *árāvan mártya*, dessen *dhūrti* gefürchtet wird. Von den 9 Versen, an denen *héḍa*, *héḍas* allein [2]) vorkommt, sprechen vier von Varuṇas Zorn. Schon Bergaigne hat erkannt, dass Varuṇas Charakter „quasi démoniaque" erscheint [3]) und zwischen Varuṇa und Vṛtra gewisse Berührungspunkte vorhanden sind [4]), jener aber ‚loin d'être un pur démon' vielmehr der hehrste der Götter ist [5]). Vṛtra und Varuṇa gehören jedoch ganz verschiedenen Mythenkreisen an, die von uns sorgfältig zu trennen sind. Varuṇa-Mitra steht auf der einen, Vṛtra-Indra auf der andern Seite; Mitra und Indra bleiben trotz der verschiedenartigen Ideenentwicklung mythologische Synonyma, Vṛtra und Varuṇa aber sind, obwohl das Etymon in der Tat dasselbe sein mag und eine gewisse Verwandtschaft, wie sich später zeigen wird, anzunehmen ist, von einander innerlich und historisch zu scheiden. Wenn man die Übereinstimmung des ṚV. mit der Anschauung des Rituals betont, so folgt daraus nicht ein Recht, die anderen Angaben der vedischen Lieder zu unterschätzen; nur darf andrerseits Varuṇas Stellung dort als Weltschöpfer, seine durch die häufige Verbindung mit Mitra etwas freundlicher gewordene Gestalt uns nicht wie bisher veranlassen, die Folgerungen für gering anzusehen, die sich aus der bedeutsamen Übereinstimmung aller rituellen Texte in Wort und Ceremonie ergeben. Die selbständige Tradition der Ritualtexte tritt

[1]) I. 24. 11 ff., 25; VII, 86, 89 u. s.; ‚VMitra' p. 53; Bohnenberger S. 58.

[2]) Abgesehen von *devahéḍana*.

[3]) Rel. véd. III, 129.

[4]) l. c. III, 115. 128. 129. 139. 147. 148.

[5]) l. c. p. 127.

hier aufs neue ans Licht. Keine Erklärung Varuṇas darf als ausreichend angesehen werden, welche nicht dem ṚV., dem Ritual oder dem klassischen Sanskrit gerecht wird und nicht die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen den drei Auffassungen gewährt, die wie Radien von einem uns verborgenen Centrum ausgehen und aus verschiedener Zeit aufbewahrt sind.

f) Weiteres aus dem Ritual.

Soma und Varuṇa.

Unsere rituellen Texte führen noch einen Schritt weiter. Ich übergehe die mannigfachen Angaben, die Varuṇa in irgend welcher Beziehung zum ‚Pferde' zeigen, auch sie gehören dem ṚV. wie der späteren Litteraturschicht an [1]). Dagegen scheint mir ein anderes Moment bedeutungsvoll zu sein. Der Gedanke, dass Varuṇa eine Bezeichnung des Mondes sein könne, ist mir zuerst durch einige Verse des IX. Buches nahe gelegt worden, in denen sein Name für den Somas eingetreten ist, so dass jene Dichter beide Worte als Synonyma angesehen zu haben scheinen [2]). Zuerst I, 91, 3 [3]).

---

[1]) ‚VMitra' p. 34, 35; dazu noch TMBr. I, 8, 3. TBr. III, 8, 4, 1; 20, 3; 9, 16, 1. Bei einer Spende für ihn ist ein Ross die Dakṣiṇā TS. I, 8, 8.

[2]) VMyth. I, 535. Ich gehe hier nicht wieder auf die Gleichung Soma = Mond im ṚV. ein, für die ich weiter einstehe. Nur möchte ich denen gegenüber, die sich an Sāyaṇa anklammern, bemerken, dass die Worte des Kauṣ. Brāhm. IV, 4: *somaṃ rājānaṃ candramasaṃ bhakṣayāmīti* (= XII, 5; ÇÇS. III, 8, 15) (cf. auch TBr. I, 4, 10, 7: *somo vai candramāḥ / eṣa ha vai sākṣāt somaṃ bhakṣayati ya evaṃ vidvān sākamedhair yajate*) für die ganze Vorstellung mehr bedeuten als das Schweigen des späten Commentators, zumal sie mit dem Kreis der Ceremonien, die wir vom Somaopfer kennen, in Einklang stehen.

[3])
rájño nu te váruṇasya vratáni
bṛhád gabhīráṃ táva soma dháma /
çúciṣ ṭvám asi priyó ná mitró
dakṣáyyo aryamévāsi soma.

Soma ist in diesem Verse angeredet; mit Mitra, Aryaman verglichen, mit Varuṇa aber gleichgesetzt. Allein für sich beweist der Vers nichts, denn man könnte trotz des fehlenden *na* oder *iva* in Pāda *a)* auch einen indirekten Vergleich suchen, aber das geht in IX, 95, 4[1]) nicht an. Hier, in einem Pavamānaliede, ist *váruṇa* deutlich eine andere Bezeichnung für Soma und von der ganzen Terminologie, die die Somalieder sonst kennzeichnet, umgeben. Grade ,Trita', der ihn hier im Meere trägt, ist der mystische, öfter in diesem Zusammenhange genannte Opferer, der Soma keltert[2]); es liegt keine Veranlassung vor, beide Worte, Soma und Varuṇa, hier anders denn als Synonyma zu behandeln. Dazu kommt noch das freilich mystische Lied IX, 73, 3. 9, ferner VIII, 41, 8, wo Varuṇa als ein *samudró apīcyàḥ* bezeichnet wird[3]), ein Ausdruck, der von dem nektarhaltenden Monde gebraucht und auch, wie vol. I, 327ff. gezeigt ist, verständlich ist[4]); ferner einzelne andere unwesentliche Berührungen, die nur als Illustrationen dienen können, z. B. das an Varuṇa und Soma betonte Kavitum[5]), sowie einige Verse, deren Inhalt durchaus übereinstimmt, aber an sich wenig beweist[6]). Schon

---

[1]) *táṃ marmṛjānáṃ mahiṣáṃ ná sánau*
aṅçúṃ duhanty ukṣáṇaṃ giriṣṭhā́m |
táṃ vāraçānáṃ matáyaḥ sacante
tritó bibharti váruṇaṃ samudré ||

[2]) IX, 38, 3: *etáṃ tritásya yóṣaṇo háriṃ hinvanty ádribhiḥ* |
índum índrāya pītáye.

,Die Jungfrauen' sind, wie andere Stellen (IX, 1, 8; 8, 4; 38, 3; 46, 6) zeigen, die Finger. Vergl. weiter:

34, 4: *bhúvat tritásya márjyo bhúvad índrāya matsaráḥ* | — 102, 2. 3. — 37, 4; 86, 20.

[3]) *sá samudró apīcyàs turó dyā́m iva rohati.*

[4]) Nicht in Betracht zu ziehen ist IX, 77, 5, wo Soma mit Varuṇa und Mitra identifizirt wird. Ein Varuṇa d. i. ein strafender Gott ist Soma dort für den *hurúg yaté.*

[5]) In Bezug auf Soma cf. I, 400ff., in Bezug auf Varuṇa die ,VMitra' S. 79ff. bes. 81 citirten Stellen.

[6]) IX, 73, 8 (Var.): *trī́ ṣá pavítrā hṛdy àntár ā́ dadhe* und IX, 97,

Bergaigne hat die Verwandtschaft von Varuṇa und Soma betont, freilich in dem Irrtum befangen, dass es Soma-Soleil sei[1]), und wir kommen in der Tat über das von IX, 95, 4 gegebene Zeugnis für die gelegentliche Synonymität beider Worte nicht hinweg. Nur darf nicht verkannt werden, dass dieser Sprachgebrauch ganz vereinzelt eintritt und im Allgemeinen nicht beliebt gewesen ist. Das hat in der mit jedem Namen verbundenen besonderen Individualität seinen tieferen Grund: wie an Yama (= Candramas) die Vorstellung vom Todesgott, an Bṛhaspati (= Candramas) vorwiegend das Kavi- und Brahmatum haftete, so an Soma (= Candramas) vorwiegend die Vorstellung vom Göttertrank. Diese ist an Varuṇa nicht entwickelt: bei ihm handelt es sich nicht um den Nektar, sondern um den finsteren, strafenden Gott, der im Gegensatz steht zu Mitra, dem *priyátama nṛṇám*[2]), um den Typus eines Königs, der *dhṛtavrata*, *dharmapati* ist und den Übertreter des Gesetzes straft. Es ist darum noch nicht ausgeschlossen, dass der Wirkungsbereich des einen Namens in den des andern übergreift, so sind Varuṇa, Soma, Bṛhaspati Herren der Weisheit, Varuṇa und Soma Herren der Ströme, der Wasser; im Übrigen hat der Veda sie genau geschieden[3]). Man wird geneigt sein jene gelegentliche Bezeichnung des gekelterten Soma als Varuṇa für dichterische Laune zu halten und zur Bekräftigung dessen auf den von mir selbst oben abgelehnten Vers IX, 77, 5 zu verweisen, der Soma bald ‚Varuṇa', bald ‚Mitra' nennt. Meine Stellungnahme wird durch das Ritual begründet. Grade hier finden

---

55 (Soma): *sáṃ trí pavítrā vítatāny eṣi;* oder VI, 70, 1: *dyávāpṛthivī váruṇasya dhármaṇā víṣkabhite* und einer der oben I, 417[5] angeführten Verse wie IX, 101, 15 *ví yás tastámbha ródasī.*

[1]) III, 130 ff.

[2]) Über die Häufigkeit solcher Beiworte wie *priyá* etc. s. Eggers, S. 42.

[3]) Manchmal sogar einander gegenüber gestellt; z. B. Çat. Br. IV, 2, 1, 11.

wir Soma als Varuṇa selbst oder als Vāruṇa zu Beginn des Agniṣṭoma dargestellt, und aus solcher Quelle mag jene Identifikation entsprungen sein, welche als dichterische Laune abzuweisen mehr bequem als sachlich sein würde[1]).

Nach Beendigung des Somahandels[2]) heisst es bei Āpastamba X, 27, 9: der Opferer erhebt sich mit dem ‚König' (Soma) unter Hersagung des Spruches: ‚ich erhob mich mit dem Leben etc.' und geht mit den Worten: ‚den weiten Luftraum geh entlang' auf den Wagen zu. 10: ‚Du bist Aditis Sitz', mit diesem Spruch breitet der Adhvaryu ein schwarzes Fell in das Innere des Wagens, den Hals nach Osten, die Haare nach oben, setzt den ‚König' darauf mit den Worten: ‚setze dich auf Aditis Sitz', umhüllt ihn mit einem Tuch, indem er sagt: ‚in den Bäumen breitete (Varuṇa) den Luftraum aus' und befestigt vorn (an der Thür) ein schwarzes Fell, den Hals nach oben, die Innenseite nach aussen, mit dem an die Sonne gerichteten Verse: ‚es führen empor den Jātavedas' . . X, 28, 1: ‚Jetzt berührt er nach Art des Neu- und Vollmondsopfers die Jochenden, zieht den Wagen mit dem Spruch: ‚Varuṇa gehörst du' empor, stützt ihn mit den Worten: ‚Varuṇa stütze dich', befestigt den Zapfen mit ‚Varuṇas Stütze bist du'[3]), treibt die Zugstiere heran mit den Worten ‚kommet heran, ihr roten, das Joch tragenden etc.', wirft den Jochriemen um, ‚Varuṇa gehörst du' und legt die Halfter[4]) an: ‚Angelegt ist Varuṇas Fessel'. 2: Ebenso schirrt er den nördlich stehenden Ochsen

[1]) Ich übersehe nicht, dass Soma auch noch mit den andern Göttern identifizirt wird (cf. VS. VIII, 55 ff.; TS. IV, 4, 9, 1); aber mir scheint, dass ein wesentlicher Unterschied ist und jene Identifikationen nur äusserliche Geltung haben, mehr zufällig sind, während die mit Varuṇa rituell durchgebildet ist.

[2]) Āp. X. 20. 12—27, 8; s. VMyth. vol. I, S. 71 ff.

[3]) TS. I. 364. Comm. a. E. bezieht *varuṇasya* in einem der Sprüche auf den Stier!

[4]) *abhidhānī*, zweifelhaft. Die Art des Anschirrens ist mir nicht deutlich.

an. 3: Der Subrahmaṇya kriecht mit zwei grünen Zweigen zwischen die Deichseln; es sind Palāça- oder Çamīzweige. 4: Nun fasst der Adhvaryu den Wagen an und gibt den Befehl: ‚für König Soma, der gekauft ist, der vorwärts gefahren wird, recitire! Subrahmaṇya, rufe die Subrahmaṇyā'! —

Der Zug bewegt sich hierauf vorwärts zur Vedi, während die Adhvaryus einen in bestimmter Form hergestellten Sessel aus Udumbaraholz (wohl das Modell eines alten Königsthrones) nehmen. Āp. X, 29, 9: vor dem Prāgvaṅça stellt einer (nach der Ankunft) den Wagen mit der Deichsel nach O. oder N. gerichtet hin, richtet ihn in früherer Weise empor, stützt ihn, zieht den Zapfen heraus mit ‚Varuṇas Stütze bist du', löst das Band mit ‚gelöst ist Varuṇas Fessel', entfernt die Halfter ‚entfernt ist Varuṇas Fessel'. 10: So schirrt er den nördlichen Stier ab. 11: Der linke wird abgeschirrt oder bleibt angeschirrt.

Es folgt die Atithi-ceremonie. Āp. X, 30, 14: nachdem er mit dem Haviṣkṛt seine Stimme freigelassen und den nördlichen Stier (wenn es vorher nicht geschehen war) abgeschirrt hat, 15: entfernt er mit den Worten: ‚du gehörst Varuṇa' das Tuch, fasst mit dem Spruch ‚du bist Varuṇa, der die Gesetze hütet' den König, nimmt ihn herab unter Hersagung der Worte ‚mit ungebrochenem Fittich steige herab zu den Untertanen *(prajā)*, verlangend zu den verlangenden, freundlich zu den freundlichen, o König Soma etc.' und bewegt sich vorwärts ‚den weiten Luftraum geh entlang'. X, 31, 1: Mit dem Thronsessel schreitet der Pratiprasthātṛ voran. 2: Mit dem Verse ‚deine Wohnungen' (ṚV. I, 91, 4) betritt er durch das östliche Thor den Prāgvaṅça [1]), bringt den Thron hinter dem Āhavanīya nach Süden [2]) ‚Varuṇas rechter Sitz bist du' und stellt ihn südlich

---

[1]) Die Hütte des Opferers cf. Āp. X, 5.

[2]) Āp. Comm. erklärt *atihṛtya* anders, mit *rājānam anyasmai pradāya*.

vom Āhavanīya auf. 3: Auf den Thron breitet er, wie vorher auf den Wagen, das schwarze Fell und setzt den König darauf. 4: ‚Du bist Varuṇa, der die Gesetze hütet', damit begrüsst er ihn. 5: ‚Du gehörst Varuṇa', mit diesem (an das Tuch gerichteten Spruch) umhüllt er ihn mit einem Tuch. 6: ‚So verehre Varuṇa den hohen, den weisen Hüter des Amṛta. Er gebe uns dreifachen Schutz. Schützet mich, Himmel und Erde, in eurem Schooss'[1]), mit diesem Verse soll er immer dem Könige nahen. 7: ‚Zwischen Agni und den König gehet nicht', befiehlt er. —

In derselben Weise wie hier, und wie früher beim Wagen, wird später, wenn Soma auf den Opferplatz gebracht ist[2]), ein schwarzes Fell in das Innere des südlichen Wagens gebreitet und der König darauf gesetzt. „Nun übergibt der Opferer — heisst es Āp. XI, 18, 1 — ihn den Göttern. ‚Dies ist, o Gott Savitṛ, euer Soma'. 2: Er redet ihn an mit ‚du gingst, o Soma, hier als Gott unter die Götter', und wendet sich von links nach rechts mit den Worten ‚ich hier als Mensch zu den Menschen', streckt seine Hände nach Osten ‚Verehrung den Göttern', nach Süden ‚Svadhā den Manen' und geht mit den Worten ‚befreit von Varuṇas Fessel' hinaus, blickt nach Osten ‚das Svar erblickte ich' und schaut über den ganzen Vihāra, ‚Suvar möchte ich erblicken'!, auf den Āhavanīya mit ‚Licht des Vaiçvānara'" [3])!

Wir werden hieraus entnehmen, dass das Ritual während der einleitenden Ceremonien Soma und Varuṇa in enge Beziehung setzt. Die Bräuche sind den Brāhmaṇas nicht weniger als den Sūtren bekannt. Ait. Br. I, 13, 26 z. B. sagt: *varuṇadevatyo vā eṣa tāvad yāvad upanaddhaḥ;* ebenso I, 30, 26; TS. VI, 1, 11, 5. 6[4]): *varuṇo vā eṣa yajamānam*

[1]) TBr. II, 5, 8, 4.

[2]) Nach dem Praṇayana; Āp. XI, 17, 10.

[3]) Dieser letzte Abschnitt enthält nach dem oben S. 29 gesagten nichts Wesentliches; ich habe ihn nur der Vollständigkeit wegen angeführt.

[4]) Cf. VMyth. II, p. 215.

abhyaiti yat krītaḥ soma upanaddhaḥ und vorher 11, 1: *vāruṇo vai krītaḥ soma upanaddhaḥ;* Çat. Br. III, 3, 4, 25 (S. 256) *sa yad āha varuṇasya skambhasarjanī stha iti varuṇyo hy eṣa etarhi bhavati yat somaḥ krītaḥ*[1]). Warum grade *krītaḥ somaḥ* so bezeichnet wird, vermag ich nicht anzugeben; warum aber *upanaddhaḥ somaḥ* so genannt wird, lässt sich, wenn wir nicht rein äusserliche Gründe annehmen wollen, vermuten. Zu dem Soma einhüllenden Tuche wird gesagt, dass es Varuṇa gehöre; *upanaddhasya somasya varuṇo devatā* heisst es TS. Comm. I, p. 370. Was bedeutet die Symbolik? Es ergab sich, dass der Agniṣṭoma ein Frühlingsopfer ist, bei dem Soma wieder zu den Göttern zurückkehrt und die damit zusammenhängende Befreiung von Varuṇas Fesseln im Gegensatz zu dem dort begrüssten Lichte steht. Man kehrt, um Varuṇa zu entgehen, dort, ohne sich umzuwenden, von dem abschliessenden Bade zurück[2]), trägt als Zeichen neubelebten Opfers Brennholz dabei in der Hand. Wir haben weiter gesehen, dass bei den Varuṇapraghāsāḥ wenigstens die Maitr. Saṃh. Varuṇa als *hemanta* bezeichnet und auch hier ein Bad, das mit gleichen Ceremonien und Sprüchen vollzogen wird, das Fest beschliesst. Also wird, so schliesse ich, der ‚eingehüllte Soma', der Varuṇa gehört oder selbst als Varuṇa bezeichnet wird, den in Varuṇas Hand befindlichen Nektartrank bezeichnen. Das ist der Punkt, in dem Varuṇa und Vṛtra einander sich nähern. Aber nicht mehr als das, identisch sind sie nicht. Vṛtra ist, wie ich später zu zeigen versuchen will, der Winter, Varuṇa nicht; das wird durch verschiedene Momente, vor allem durch den Dual Mitravaruṇau widerlegt, in dem beide Götter sich wie complimentäre Wesen verhalten und einander ergänzen, etwa wie *satyānṛte, dyāvāpṛthivī, uṣāsānaktā.* Wäre Varuṇa der Winter, so müsste Mitra der Sommer sein, was anzunehmen kein Anlass vorliegt.

---

[1]) Cf. noch MS. III. 7, 8.

[2]) VMyth. III, S. 29.

gen Varuṇas unmittelbare Beziehung auf den Winter
·echen ferner vereinzelte Epitheta, die ihn charakte-
iren wie ‚*caturanīka*‘, ebenso die Schilderungen seines
denen Gewandes, Thrones, Wagens, mit denen der Ṛgveda
ht kargt. Man könnte sagen, Varuṇa sei die Nacht,
tra der Tag; aber von hier finden wir keinen Übergang
dem Beherrscher des Meeres; denn wir können uns nicht
rauf beschränken, einen Charakterzug anfliegen zu lassen,
ıdern müssen einen Weg suchen, auf dem rationeller Weise
Entwicklung vor sich ging. All den Bedingungen ent-
·icht am ehesten der Mond. Er ist Herr der Nacht, der
asser und des Winters und gibt uns die Möglichkeit, die
:schiedenen Züge in Varuṇas Wesen, die früheren sowie die
iteren zu verstehen. Zwei Einwände liegen nah: wie
mmt der Mond an sich zur Stellung eines Schöpfers der
elt und wie zu dem düsteren Charakter, den der Veda
n beigelegt hat? Den ersten können wir mit dem Hinweis
f die Ausgestaltung Somas, der die Welten auseinander-
lt, die Sonne schafft und den Himmel trägt[1]), erledigen.
r den ‚finsteren Gott‘ des Mondes aber haben wir keinen
lischen Beleg, wenn wir nicht Yama herbeiziehen wollen.
ruṇa und Mitra waren aus einer längst verschwundenen
it, ehe die Inder ihre neue Heimat besiedelten, überkommen
d stehen nicht mehr im Zenith ihres Kults. In dem süd-
heren Lande mit seinen hellen Nächten und seinem milden
inter hatte ein derartiger Mondgott keine Bedeutung; die
ererbte Nektarnatur trat noch mehr in den Vordergrund
d verdrängte den argen Herrn des Winters. Entweder man
es ihm eine Stellung an, die über sein ursprüngliches Wesen
ıausging und übertrug ihm einen Teil von dem Charakter
gänzlich verschwindenden Mitra wie die Dichter des
und VII. Buches, oder man beschränkte ihn vorwiegend
f eines seiner Herrschaftsgebiete: auf die Nacht im Ritual,
f das Meer im klassischen Sanskrit.

1) IX, 74, 2; 101, 15; cf. auch Bṛhaspati.

Die Lücke, welche die indischen Quellen hier lassen. vermag die Anthropologie auszufüllen; denn wir finden an verschiedenen Stellen Belege dafür, dass der Mondgott nicht nur die Rolle eines Weltschöpfers und Herrschers ausüben, sondern auch die Formen eines feindseligen Gottes annehmen kann [1]). Zwar würde auch mir der ‚Himmel' geeigneter erscheinen zum Schöpfer und Hüter der Welt zu werden; aber der Gedankengang, den wir in solchen Dingen für den natürlichen halten, gibt keine Gewähr für die Vorstellungsweise einer primitiveren Welt. Warum sollte schliesslich der Mond, der nachts in mannigfacher Gestalt am Himmel umherwandert, der im Winter höher als im Sommer steht, sich nicht zu einem Gott entwickeln, der das Gesetz hütet und die umherschleichende Sünde straft.

Die hier ausgesprochene Deutung Varuṇas hat eine Probe in Bezug auf ihre Richtigkeit zu bestehen: wie konnte er vom Mondgott sich zum Meeresgott entwickeln? haften in der indischen und namentlich in der vedischen Vorstellung dem Monde Eigenschaften an, die diese Entwicklung innerlich begründen? Es wäre ja, wie ich einräume, an sich möglich, dass auch ohne eine solch innerliche Begründung einem mythologischen Gebilde neue Elemente zufliessen, so wie nach meiner Meinung die Erbschaft des mehr und mehr beseitigten Mitra zum grossen Teil auf Varuṇa übergegangen ist. Aber solche ‚Ablenkungen und Entgleisungen', die wir hier und dort anzunehmen geneigt sein mögen [2]), hinterlassen den Eindruck der Willkür, solange wir nicht innere Motive dafür auffinden. In der Sprachwissenschaft ist man mehr und mehr bemüht, nach Gründen für sprachliche Abweichungen zu suchen, und dieselbe Pflicht liegt dem mythologischen Exegeten ob.

---

[1]) Tylor, Anf. d. Kultur I, 347; II, 299, 323, 326. Cf. auch Brinton, rel. of prim. peoples 139. Oldenberg, ZDMG. L, 67.

[2]) Oldenberg, l. c. 66 [1].

g) Mond und Ozean.

Es ist früher wiederholt der Beziehungen des Mondes zu Regen und zu Gewässern aller Art gedacht worden. Die Anschauungen der Inder haben hierin nichts Besonderes, sondern stimmen mit denen andrer, arischer und nichtarischer Völker überein, die in dem Mond die Quelle der Wasser, nicht nur des Thaues, sondern auch des Regens sehen. Die enge Beziehung Somas zu *āpaḥ*, *sindhu's* u. s. w. ist oben eingehend erörtert worden[1]; wir sahen, dass er bald ‚König der Ströme', bald ein ‚Tropfen in den Wassern', ‚Keim der Wasser' u. s. w. heisst oder ‚über den Regen herrscht' (IX, 74, 3 *íçe yó vṛṣṭéḥ*). Varuṇa trifft hierin mit Soma nahe zusammen[2]; aber wir sehen auch, dass er noch nicht *rājan* oder *pati* ‚des Meeres' geworden ist, und wenn er gelegentlich in den Wassern des Meeres wandelt, so überwiegt das seine anderen Eigenschaften in keiner Weise und wird von andern Göttern auch gesagt. *apāṃ çiçu* heisst er VS. X, 7; TS. I, 8, 12, 1 etc. und diese Benennung, die auf den Mond sehr gut passt und mit der einen oder andern Modifikation in Bezug auf Soma wiederkehrt, wäre für einen ursprünglichen Meeresgott kein geeignetes Epitheton.

Es muss hervorgehoben werden, dass von allen vedischen Göttern nur einer im ṚV. den Namen *samudriya* führt: Soma[3]. Die Untersuchung über *samudra* hat gezeigt, dass wir bei diesem Wort ebensowohl an den Ozean des Luftraumes als an den der Erde denken können; Soma wird

---

[1] I. 355 ff.

[2] Cf. ‚VMitra' p. 83. 144. Wie Eggers 68. 69 bemerkt, ist kein unzweifelhafter Beweis vorhanden, dass Mitra in der ar. Periode als Regengott gegolten habe. Wo MV. als Regengötter gemeinsam auftreten, scheint eine Eigenschaft, die Var. allein zukam, auf den andern übertragen worden zu sein.

[3] IX, 107, 16. (Abgesehen von Varuṇa I, 25, 7; doch halte ich hier auch eine andere Erklärung für möglich.)

selbst als ‚ein Meer' (von Nektar) an verschiedenen Stellen bezeichnet[1]). An dem Somakult ist fast alles Symbolik und so werden auch die Stellen, welche die Somakufe bezeichnen sollen, kaum ausschliesslich in diesem Sinn zu fassen, sondern zugleich entweder auf den *uttara* oder auf den *avara samudra* zu beziehen sein. Ausser dem schon citirten Verse IX, 107, 16, wüsste ich als direkt auf den Ozean beziehbar nur zu nennen

X, 123, 2: *samudrád ūrmim úd iyarti venáḥ*
IX, 35, 2: *índo samudramīṅkhaya pávasva viçvamejaya,*
sowie 84, 4: *índuḥ samudrám úd iyarti vāyúbhiḥ*
éndrasya hárdi kaláçeṣu sīdati ||

Der letzte trägt zur Erklärung des zweiten insofern bei als er durch das hinzugefügte *vāyúbhih* unsere Gedanken von der Möglichkeit ablenkt, dass die durch Soma bewirkte Bewegung des Meeres sich auf die Gezeiten beziehen und Bekanntschaft mit Ebbe und Flut schon im ṚV. vorausgesetzt werden könne. Bei beiden Versen müssen wir aber von der Gleichung Soma-Mond ausgehen; sie bleiben unverständlich, wenn wir Soma darin für die Pflanze oder den aus ihr bereiteten Trank halten. Dasselbe gilt von IX, 86, 8 *rā́jā samudráṃ nadyò ví gāhate*, wo es nicht notwendig ist, *samudrá* auf etwas Anderes als den Ozean zu beziehen[2]). Während wir hier nur die ersten Ansätze zu der Verbindung von Mond und Meer wahrnehmen, hat die spätere Zeit mit besonderer Vorliebe ihrer gedacht. Aus den Brāhmaṇa's weiss ich nur eine Stelle dafür zu nennen[3]); aber in der klassischen Zeit finden wir sie so häufig und so mannigfach ausgesprochen, dass der Mond eher als jedes andere Wesen als Herr, Sohn, Freund etc., ja als der Gott des Meeres

---

[1]) I, 327.

[2]) Parallel ist IX, 73, 3: *maháḥ samudráṃ váruṇas tiró dadhe*, wo man übersetzen muss: ‚V. verbarg sich ins Meer'.

[3]) Kauṣ. Br. III, 1: — *tenottarāmuttarām upavased uttarām u ha vai samudro vijate somam anu daivatam* —

erscheint. Einige Beispiele aus ganz verschiedenen Litteraturgebieten mögen hier folgen: Pañcatantra I, v. 94 (ed. Kielhorn):

kauçeyaṃ kṛmijaṃ suvarṇam upalād dūrvāpi goromataḥ paṅkāt tāmarasaṃ çaçāṅka udadher indīvaraṃ gomayāt | kāṣṭhād agniḥ —

Hier gehören Mond und Ozean so eng zusammen wie Seide und der sie producirende Wurm, Gold und Stein, Holz und Feuer etc. Er heisst *abdhibandhu*[1]), wenigstens nach einigen lexikographischen Angaben *abdhinavanītaka, samudranavanīta, sāgarasūnu*[2]). Die Kādambarī verbindet beide in folgenden Vergleichen:

81, 22[3]): *tac ca sāgarajalam iva candrodayena candrāpīḍanirgamanena sakalam eva saṃcacālāçvīyam.* Oder:

148, 7[4]): *dūrasthasyāpi kamalinīva savituḥ, sāgaraveleva candramasaḥ, mayūrīva jaladharasya.*

249, 1[5]): *gambhīraprakṛteḥ saritpater iva candramasā sudūram ullāsyamānasyāpi maryādāvaçād ātmānaṃ stambhayataḥ —*

KSS. I, 39: *tato jātā himādres tvam abdheç candrakalā yathā.*

KSS. XXXI, 29: *sā dṛṣṭvaivāniruddham tam uṣā sākṣād upāgatam amṛtāṅçum ivāmbhodhivelā nāṅgeṣv avartata |*

---

[1]) Ep. Ind. II. p. 3. 5 (Kielhorn).

[2]) Er entspricht dem Agni des ṚV., der dort *samudré* geboren wird (VMyth. II, 128) und dem Indu *samudráyoni* der TS. (ib.). ṚV. VIII. 102. 4; TS. III. 1. 11. 8; MS. IV, 11. 2 (166) heisst er *samudrávāsas*:

aurvabhṛguvác chúcim apnavānavád áhuve |
agním samudrávāsasam ||.

Vom ‚Meerfeuer', das keinen Gegenstand des Kultus bildet, kann hier keine Rede sein. Weder Geldner noch auch Oldenberg (ZDMG. LV, 319) ist zuzustimmen.

[3]) ed. Peterson, BSS. — ed. Nirṇaya Sāgara Press p. 168, 3.

[4]) ed. Nirṇaya S. P. 295, 4.

[5]) ed. Nirṇaya S. P. 461, 6.

Vikramāṅkadevacarita[1]) XI, 39: *ācakarṣa himadīdhitir uccair miçraṇārtham iva vārdhijalāni.*

Nandivarmaninschrift[2]): *mahāguṇa-salilanidhi-salilasaṃvardhanasomarājena.*

Epigraphia Indica II, p. 3 (ausser L. 1: *abdhibandhu*) L. 3: *sūnur devasya saptajalarāçirasāyanasya*[3]). Mancherlei zur Sache liefern die indischen Sprüche[4]). Das zeigt uns den Weg, auf dem Varuṇa zum Gott des Ozeans geworden sein kann.

Varuṇa war trotz aller Majestät von Haus aus ein finsterer Gott, der unter anderem Himmel und anderen Verhältnissen sich von seinem Ausgangspunkt mehr und mehr entfernte. Im indischen Klima mit seinen hellen Nächten und milden Wintern konnte ein Mondgott von seinem Schlage nicht unverändert bleiben. Er trat vor dem nektarhaltenden Soma zurück und entwickelte sich in einer Richtung, bei der seine Beziehung zu den Wassern den Ausschlag gab. Von diesem Standpunkt aus werden wir den drei Versen, die ihn schon im ṚV. mit dem Meer in Beziehung setzen oder zu setzen scheinen, durchaus gerecht. Da *samudrá* dort aber keineswegs immer den Ozean, sondern auch das Luftmeer bedeutet (S. 15), so ist zwar kaum in einem von ihnen mit Sicherheit anzunehmen, dass Varuṇa der Gott des

---

[1]) ed. Bühler. Cf. Haack, Vikramāṅkadevacaritam 1897. Ratibor Anh. S. 4.

[2]) Hultzsch, South-Indian Inscriptions II, 350, l. 79 resp. 358.

[3]) Cf. dazu Kielhorn S. 5 39.

[4]) Cf. Böhtlingk, Indische Sprüche² und Blau's sorgfältigen Index s. v. ‚Mond': Nr. 436, 1162, 1583, 1774, 1999, 2022, 2594, 3539, 4162, 5764.

Von anderen Stellen habe ich notirt: Kum. Sambh. III, 67; Raghuv. III, 17; KSS. XVI, 73; — Kalpasūtra ed. Jacobi § 38. — Seitdem diese Abhandlung fertig gestellt wurde (Sommer 1899), haben jene Belege durch Hopkins' Sammlung ‚the ocean in Sanskrit epic poetry' AJPh. XXI, p. 378 ff. eine erhebliche Bereicherung erfahren.

Meeres sei. VII, 49, 3[1]) weist durch *avapáçyan* auf den *úttara samudrá* hin; in I, 161, 14[2]); IX, 90, 2[3]) bleibt die Entscheidung zweifelhaft. Aber selbst wenn wir darin den Gott des Ozeans suchen wollen, so ist dies immer nur eine unter den Eigenschaften, die der Ṛk an Varuṇa hervorhebt; sie kann weder den Vorrang noch besonderes Alter beanspruchen[4]).

Es ist ein an sich berechtigter Wunsch moderner Exegeten, dass der vedische Himmel reichhaltiger wäre als er tatsächlich ist und die vedischen Inder nicht nur verschiedenen Sonnen-, Mond- oder Luftgöttern, sondern auch anderen Wesen in reicherer Zahl dort Zutritt vergönnt haben möchten. Ich teile diesen Wunsch, kann aber die zu seiner Erfüllung eingeschlagenen Wege nicht gutheissen, welche die vedischen Inder interessanter machen als sie selbst beansprucht haben würden. Nichts wäre Befriedigender als einen Abglanz des indischen Lebens am indischen Himmel wiederzufinden. Die Hauptsache bleibt aber immer, dass wir aus der vedischen Litteratur auch die Beweise beizubringen vermögen.

Wir würden gern auch manches der vielen Agni- und Indralieder hingeben, wenn wir dafür eine vielseitigere Anschauung von der vedischen Zeit eintauschen könnten, und müssen uns doch mit der oft trostlosen Monotonie jener Lieder und ihren zahllosen Wiederholungen zufrieden geben. Wenn sich nach sorgfältiger Prüfung der Quellen ergibt, dass der eine der vedischen Götter im Wesentlichen denselben Ursprung hat wie mancher andere, das Neue an ihm eben nur der Name und die individuelle Schattirung ist, so müssen wir eben das hinnehmen, und den ‚Mangel an Gedanken' willig ertragen. Ich glaube, dass die trotz der vielen Namen herrschende

[1]) *yásāṃ rájā váruṇo yáti mádhye*
satyānṛté avapáçyañ jánānām.

[2]) *adbhír yāti váruṇaḥ samudraíḥ* (cf. S. 18).

[3]) *rá̄nā vásāno váruṇo ná síndhūn.*

[4]) Noch Pār. GS. I, 5, 10 stellt *mitraḥ satyānām, varuṇo apāṃ, samudraḥ srotyānām* zusammen, trennt also Varuṇa noch von Samudra.

Monotonie der Götter sich aus dem synkretistischen Charakter der vedischen Mythologie erklärt, die die Mythologien verschiedener Stämme in sich aufgenommen hat. Wir werden in Zukunft mehr nach der Mannigfaltigkeit dieser ethnologischen Grundlagen als nach Verschiedenheit innerhalb der Götter selbst fragen müssen. Freilich werden die Fäden, die zum Teil in sehr weite Fernen zurückreichen, schwer zu entwirren sein.

Mitra.

Wie Varuṇa scheint Mitra aus der weiten Ferne einer indoiranischen Vorzeit hinüber in die vedische Litteratur. Wir finden seinen Namen in Indien und in Iran; er steht in den altpersischen Keilinschriften neben Auramazdā und Anahata[1]). Von Iran gelangte er nach Armenien, wo er in der Provinz Deřjan (Derxene) sein Heiligtum hatte[2]), nach Kappadokien und Kilikien. Während er so im Westen neue Gebiete eroberte und selbst dem Ritter Georg seine Züge lieh[3]), ist er im Osten, im Gegensatz zu seinem alten Ge-

[1]) Spiegel, Altpers. Keilinschriften [2] S. 68.

[2]) Gelzer, Zur armenischen Götterlehre SBKSGW XLVIII (1896) S. 103.

[3]) v. Gutschmidt, Ges. Schriften III, 173ff. Ob Mithra nach Assyrien gelangt ist, scheint noch ungewiss. Jensen, Hittiter und Armenier, p. 178, [1] sagt: „Es mag hier erwähnt werden, dass sich in Band III der Western Asia Inscriptions p. 69 Nr. 5, 63 Mi-it(t,ḍ)-ra als nicht assyrischer Name für den Sonnengott findet. Da es trotz des ihm dort entsprechenden Ideogramms nicht ausgeschlossen ist, dass der Name iranisch ist, so könnte dort die älteste Erwähnung des iranischen *Mithra* vorliegen und der Text beweisen, dass dieser in der Tat ursprünglich ein Sonnengott ist. Der Text stammt ja aus der Zeit vor der Zerstörung *Ninives*. Indes der Anklang könnte ebenso gut zufällig und der in dem assyrischen Texte genannte Mit(t,ḍ)ra brauchte nicht der persische Mithra zu sein". — Für die Entlehnung MV.'s aus einem semitischen Ideenkreise sind von Oldenberg irgendwie überzeugende Gründe nicht beigebracht worden. Wenn Hommels Ermittelungen (Proceed. S. B. Arch. XXI, 127. 132. 138) richtig wären, so würde daraus folgen:

führten Varuṇa, ganz verblasst. Er spielt in Indien allein nur eine unscheinbare Rolle und wird auf seiner Höhe nur durch die Verbindung mit Varuṇa erhalten. Es scheint, dass die Eigenschaften des Götterpaares allmählich auf den einen von beiden übertragen worden sind und Varuṇa zu der Macht, die er im VII. Maṇḍala u. s. behauptet, nur durch die Erbschaft gelangt ist, die er als der überlebende von beiden angetreten hat [1]). Wenn Mitra und Varuṇa gemeinsam Tag und Nacht regieren, die Welt schaffen und lenken, so konnte leicht, als der eine von beiden sich verflüchtigte und des anderen Ursprung in Vergessenheit geriet, diesem zweiten das Herrschaftsgebiet verbleiben, das sie einst beide gemeinsam besassen. Vielleicht ist eine Unterordnung, wie Ṛ̥V. VII, 82, 5 sie andeutet [2]), dieser Übertragung vorausgegangen.

Die etymologische Deutung des Wortes *mitra, mithra* ist dunkel. Ich möche glauben, dass Eggers, von dem diese Gottheit zuletzt gründlich behandelt worden ist [3]), mit Recht die appellativische Bedeutung ‚Freund' als das Spätere und Ab-

1. dass ‚this foreign-sounding god' As-sa-ra-ma-za-aš aus Iran entlehnt ist,

2. dass er von Mitra-Varuṇa zu trennen ist,

3. dass Varuṇas Name (Marun, Barun), wie Mitra, von dem wir es schon längst wissen, über Westasien gewandert ist,

4. dass Mitra-Varuṇa in Babylon als Sonne-Mond betrachtet wurden,

5. nicht, dass die Dualgottheit von Babylon aus sich verbreitet hat, sondern eher, dass sie wie Ahuramazda dorthin eingewandert ist.

[1]) Bohnenberger S. 85 hält beide irrtümlich für identisch: ‚Geht man vom Ṛg aus, so scheint mir bei der absoluten sachlichen Identität von Varuṇa und Mitra die Annahme einer Spaltung einer ursprünglich einzigen Gottheit in zwei Götter die einfachste Erklärung zu bieten; Mitra, ursprünglich eine zum Namen gewordene attributive (!) Bezeichnung Varuṇas, hätte sich zum selbständigen Gott entwickelt. Mitra passt ganz gut als Attribut Varuṇas'.

[2]) *kṣémeṇa mitró váruṇaṃ duvasyáti*
marúdbhir ugráḥ çúbham anyá īyate //

[3]) Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Jurjew 1894.

geleitete, den Götternamen als das Ursprüngliche angesehen hat, soweit auf Grund des Materials eine Entscheidung überhaupt ermöglicht ist. Dem gegenüber, was von mir früher und von dem genannten Gelehrten jetzt auseinander gesetzt worden ist, habe ich nicht viel hinzuzufügen. Die Entscheidung neigt sich immer noch zu Gunsten der alten Ansicht, dass wir es hier mit einem indoiranischen Sonnengott zu tun haben, der auf speziell indischem Boden seine Lebenskraft schon ausgehaucht hat[1]). Es gibt im ṚV. nur eine einzige ihm gewidmete Hymne, die ein Viçvāmitra an ihn in sehr farbloser Weise gerichtet hat; dieselbe unbedeutende Stellung weist ihm, sofern er von Varuṇa losgelöst erscheint, das Ritual an. Ein charakteristisches Opfer ist der beim Rājasūya[2]) ihm und Bṛhaspati gemeinsam dargebrachte Caru. Das Ritual hat sich hier bemüht einen Unterschied zwischen beiden Göttern in den Ceremonien hervortreten zu lassen. Aus einem von selbst abgebrochenen, nach O. oder N. gewachsenen Zweige eines Açvatthabaumes wird für Mitra ein Gefäss hergestellt, das man über das für Bṛhaspati bestimmte stellt. Man wählt grosse, unversehrte Körner zu dem für Mitra bestimmten Teil des Caru, kleine abgestossene für Bṛhaspati[3]). Man erzeugt frische Butter dadurch, dass man einen Schlauch mit Milch auf einem Streitwagen umherfährt[4]) und die Butter auf diese Weise selbst entstehen lässt. Diese Butter tut man in das obere Gefäss, ebenso die grossen Körner, die darin gedünstet

---

[1]) Höchstens könnte daneben noch in Frage kommen, ob er nicht das Licht repräsentire, wie z. B. v. Gutschmidt l. c. annimmt. Mir scheint dies im Ganzen aber wenig wahrscheinlich; s. Eggers Schrift.

[2]) Weber, Rājasūya S. 26, dem ich das Wesentliche entnehme.

[3]) Die Unversehrtheit der Körner weist nach Weber auf Mitra, der Niemanden und den Niemand verletzt.

[4]) Das ist eine primitive Weise der Buttergewinnung. — Wesentlich ist hierbei das ‚Selbstentstehen' der Butter, das ‚Selbstabbrechen' des Zweiges etc.; es symbolisirt wohl den Mitra **svayaṃbhū*.

werden. Ich füge noch die in der TS. I, 8, 9, 2 für dieses Opfer gegebenen sehr deutlichen Vorschriften hinzu: ,in Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe [für Bṛhaspati], in selbstgeronnener, selbstgebutterter Butter [für Mitra], in einem viereckigen aus Açvatthaholz hergestellten Gefäss von einem von selbst abgefallenen Zweige. Die Körner mit und die ohne Hülsen [1]) soll er auslesen. Die in der Hülse geben das Milchmus für Bṛhaspati; die ohne Hülse in Butter das für Mitra. Die Vedi ist von Natur entstanden [2]) (nicht künstlich hergestellt); das Barhis besteht aus von selbst abgelöstem [3]) Grase; das Brennholz ist von selbst abgefallenes Holz [4]). Die oben genannte Kuh mit weissem Kalbe dient zur Dakṣiṇā' [5]).

Auch hier tritt Mitra, wenn er auch in gewisser Weise den Vorrang vor Bṛhaspati hat, nur in Verbindung mit einem anderen Gott auf. Die Fälle, in denen ein Opfer für ihn allein vorgeschrieben ist, sind sehr selten anzutreffen. Ich habe nur einen Caru am Schluss der Traiyambakaspenden verzeichnet [6]). Wenn bei diesen Cāturmāsya's anstelle der gewöhnlichen Homa's Tieropfer eintreten, erhält auch Mitra sein Opfertier [7]).

Auch für den iranischen Mithra bieten sich nach allem, was bisher darüber geschrieben ist, nur zwei Erklärungen dar. Er kann nur ein Genius des Lichtes oder der Sonne sein. Während die erste Ansicht früher Vertreter fand, hat jetzt die Forschung sich mehr zu Gunsten der letzteren ausgesprochen. Zu den Beweisen ist jetzt noch Bartholomae's

---

[1]) *karṇá* resp. *ákarṇa* (Comm. khaṇḍita resp. akhaṇḍita).

[2]) *svayaṃkṛtā*.

[3]) *svayaṃdina*.

[4]) *svayaṃkṛta*.

[5]) Zu erwähnen wären noch die *maitrābārhaspatyā dhūmralalāmās tūparāḥ* TS. V, 6, 11. Ich halte es hier und später nicht für nötig alle Parallelstellen hinzuzufügen.

[6]) ÇÇS. III, 17, 10.

[7]) ÇÇS. XIV, 10, 16.

Deutung von Yt. X, 143[1]) hinzugekommen, die nach derselben Richtung weist: ‚dessen [des Mithra] Wagen sie lenkt, die nie die Menschheit betrügt; des lichten Sonnengottes, die Morgenröte'.

Mitra-Varuṇa.

Ich habe schon früher auf den von den Verfassern der rituellen Litteratur stets als Kontrast empfundenen Dual Mitra-Varuṇa hingewiesen; dieser darf, sagte ich, nicht bei Seite gelassen werden; denn nur bei diesen beiden Göttern, nicht bei andern hat man so konstant den Gegensatz hervorgehoben; die Gestalt des einen muss auf die Erklärung des anderen in gewissem Umfange einwirken, weil wir zu der Annahme berechtigt sind, dass sie einander ergänzen wie bei Uṣāsānaktā, Dyāvāpṛthivī, çuklakṛṣṇa, çītoṣṇa u. a. Wir werden daher versuchen müssen, die Deutung des einen in der durch den andern angezeigten Richtung zu finden. Wäre Mitra der Tag, so würde folgen, dass Varuṇa die Nacht sei, wäre Mitra die Sonne, so ergäbe das für Varuṇa den Mond, Mitra als Gott des Sommers bedeutete einen Wintergott Varuṇa und umgekehrt. In der Praxis schränken sich diese Möglichkeiten durch die bisher für Varuṇa angeführten Beweise ein. Weder ein Gott der Nacht noch ein Gott des Winters vermag sämtliche Eigenschaften, die in V. zum Ausdruck gelangten, zu erklären: allen entspricht nur der Mondgott Varuṇa; hierzu stimmt auch der von den Sūtren geschilderte, als Abbild Varuṇa's betrachtete ‚kahle, gelbäugige, weissliche Mann', der im Wasser steht und auf seinem Kopf die Spenden empfängt und hieraus folgt indirekt für Mitra — abgesehen von dem was sich positiv dafür geltend machen lässt — dessen Sonneneigenschaft.

[1]) IF. V. 359[1], 360[1]: *yēṅhē vāṣem haṅgrewnāiti, adhaviṣ paoiriṣ spitama [yatha dāmān sraēṣtāiṣ], hū bāmya khṣaētāi.* Die Übersetzung ‚Menschheit' halte ich für unsicher.

Im ṚV. werden beiden Göttern Butterspenden dargebracht; sie heissen *ghṛtâsuti*, *ghṛtânna*, *sarpírāsuti*[1]. Im Ritual gebührt ihnen eine *payasyā*[2]) und beim Somaopfer ausser dieser der mit besonderen Ceremonien dargebrachte Maitrāvaruṇagraha[3]), für den ein besonderes Gefäss, ‚*ajagāva*' ‚Bockzitzengefäss' genannt, vorgeschrieben ist[4]). Die Kuh ist ein besonders ihnen zugewiesenes Tier. *pīpâya dhenúr áditir ṛtâya jánāya mitrāvaruṇā havirdé* / heisst es ṚV. I, 153, 3. MV. sagen TS. II, 6, 7, 1 zu Manu: *gor evāvam īçvarau kartoḥ sva iti / tau tato gāṃ sam airayatām.* Sie erhalten bei verschiedenen Gelegenheiten eine Vaçā, so am Ende des Agniṣṭoma, beim Rājasūya[5]), oder eine Vaçā bildet bei einem ihnen gebrachten Opfer aus Milch u. a. die Dakṣiṇā[6]). Wenn ein Nebenbuhler eine Vaçā darbringt, so wirkt man diesem Opfer u. a. mit einem Puroḍāça ekakapāla für MV. entgegen[7]). Auch jener Graha, den man ‚damit es hell werde' schöpft[8]), muss mit Milch vermischt werden[9]). Schon beim Zubereiten der verschiedenen für das Somaopfer nötigen Milchsorten, ergeht der Befehl *taptam anātaktam [kuruta] maitrāvaruṇāya!*[10]) Wenn der Graha geschöpft wird, geschieht es mit den Worten ‚der ist für euch, o MV.'[11]); darauf salbt

[1]) Bohnenberger 79. 81.
[2]) Çat. Br. II, 4, 4, 10 ff.; Kāt. VIII, 9, 27 Comm.; Āp. XI, 5, 12 etc.
[3]) Āp. XII, 21, 7; 25, 1.
[4]) Āp. XII, 1, 11.
[5]) TBr. I, 8, 2, 4; TMBr. XVIII, 9, 13. Sie sind auch an den Ṛtupaçus beteiligt; cf. u. a. ÇÇS. XVI, 9, 30.
[6]) TS. I, 8, 19: *maitrāvaruṇīm āmikṣām, vaçā dakṣiṇā.* TBr. I, 2. 5, 2. Eine *dvirūpā vaçā* TS. II, 1, 7, 1. 3. 4.
[7]) TS. II, 2, 9, 7. Auch bei anderer Gelegenheit empfangen sie Puroḍāças: cf. Ait. Br. III, 47, 1.
[8]) TS. VI, 4, 8, 3: *mitro 'har ajanayad varuṇo rātrim, tato vā idam vy auchad; yan maitrāvaruṇo gṛhyate vyuṣṭyai.*
[9]) Kāt. IX, 6, 9.
[10]) Āp. XI, 21, 8.
[11]) Āp. XII, 14, 12. Auch später erhalten sie noch Soma. Die Ukthyasthālī wird vollgefüllt (Āp. XII, 15, 11), später geteilt und für

man ihn mit der ‚gekochten, aber wieder kalt gewordenen Milch' und sagt dazu den Spruch: ‚an Reichtum möchten wir, gewinnreich, uns erfreuen; die Götter an Opfergaben, die Rinder an Weide. Gebt uns, o MV., immerdar die Kuh, die nicht schlagende'. Es wird gesagt, dass die Milch dabei Mitra, Varuṇa der Soma gehöre [1]). Ich kann nicht feststellen, ob der Ausspruch eine reale und alte Unterlage hat; zwar ist Mitra schon von indoiranischer Zeit mit dem Rind in enge Beziehung gesetzt; er ist sein Beschützer nach Yt. X, 86; ihn ruft die ‚fortgetriebene Kuh, die sich nach ihren Weideplätzen zurückwünscht, um Hilfe'; aber auch Varuṇa wird das Rind zugewiesen [2]). Von andern Opfern kennt das Ritual noch einen *mitrāvaruṇayor ayana* als Seitenstück zu dem *indrāgnyoḥ*, *aryamṇor ayana*, Wallfahrten, die am Ufer der Sarasvatī bis zu deren Quelle hinzogen und Rituallitt. S. 158 ff. kurz beschrieben sind. In welchem inneren Verhältnis diese *yātsattra's* zu den Göttern stehen, deren Namen sie tragen, ist mir nicht klar geworden [3]).

drei Priester eingegossen (28, 12): *upayāmagṛhīto 'si mitrāvaruṇābhyāṃ tvā juṣṭaṃ gṛhṇāmi* /

[1]) ÇBr. IV, 1, 4, 9: *tad yad evātra payaḥ tan mitrasya soma eva varuṇasya.*

[2]) ‚Varuṇa und Mitra' p. 88 f. Varuṇa gehört nach Gobh. IV, 7, 24 der Nyagrodhabaum. Vielleicht als Symbol des Kṣatra. An Stelle des für Brahmanen bestimmten Soma ist einem Rājanya und Vaiçya der Saft der Nyagrodhafrucht zu geben (VMyth. II, 244).

[3]) Über Mitra-Varuṇa und Māyā habe ich WZKM. XIII, 316 ff. gehandelt; ich begnüge mich hier damit, auf diesen Artikel zu verweisen.

Andere Dualverbindungen.

1. Varuṇa und Indra.

Anstelle des im Veda mehr und mehr verblassenden Mitra ist in mehreren Fällen Indra in die Verbindung mit Varuṇa eingetreten. Wie Mithra die Rinder befreit, tut es Indra. Jener ist in Iran ein gewaltiger Krieger und gleicht auch darin in gewissem Masse dem in Indien an seinen Platz gerückten Indra[1]). Aber wir dürfen nicht verkennen, dass der Dual Indra-Varuṇa nicht den gleichen organischen Zusammenhang in sich trägt wie der ältere Dual Mitra-Varuṇa. Während diese zwei zu einer inneren Einheit verschmolzen, darf der Dual Indra-Varuṇa als ein Kunstprodukt angesehen werden, dessen Bestandteile historisch wie ethnologisch von einander geschiedenen Kreisen angehören. Sie werden zwar in verschiedenen Liedern gefeiert; Purukutsānī flehte sie an und empfing von ihnen Trasadasyu als Sohn (IV, 42, 9); aber lebensvoll ist die Verbindung beider Götter, wie mir scheint, doch nicht geworden, und auch im Ritual, das für die Popularität der Erscheinungen einen gewissen, wenn auch mit Vorsicht zu benützenden Massstab abgibt, nicht zu grossem Ansehen gelangt. Das Wortverzeichnis zu Çāṅkhāyana führt Indra-Varuṇau nur einmal auf (XIV, 35, 2), das abgeleitete *aindrāvaruṇa* gar nicht. Wir begegnen den vedischen Liedern an beide beim Abendsavana des Agniṣṭoma, bei dessen

[1]) Beide führen den *vajra (vazra)*, sind Wagenkämpfer etc. Siehe Eggers S. 46.

Abarten und den verschiedenen Tagen des Dvādaçāha, wo sie vers- resp. hymnenweise immer der Maitrāvaruṇa recitirt[1]; aber Spenden werden ihnen doch, soviel ich sehe, nicht besonders dabei dargebracht und darum macht die Recitation dieser Lieder an der bezeichneten Stelle den Eindruck einer nachträglichen Zutat.

Wenn wir die Sūktas selbst durchsehen, so zeigt sich in zweien von ihnen eine Gegenüberstellung beider Götter, die als ‚Rangstreit' bezeichnet worden ist; wie Sœrensen zuzugeben sein wird, schwerlich mit Recht[2]). Wenn wir aber auch diese Bezeichnung fallen lassen, so liegt doch nach m. M.

---

[1]) **IV, 41** (ÇÇS. XII, 11, 22); **VI, 68** (XII, 10, 10; 11, 23); 10 (VIII, 2, 6); 11 (IX, 2, 6); **VII, 82** (IX, 2, 4; XII, 10, 8. 12; 11, 15; XIV, 35, 2); **VII, 83,** 1–5 (XII, 11, 7); **VII, 84** (IX, 2, 5); 1–3 (XII, 10, 5); **VII, 85,** 1–3 (XII, 10, 6); **VIII, 59** (XII, 11, 17), cf. noch Ait. Br. VI, 14. 25. 26. TMBr. VIII, 8, 6 etc. Von Spenden, die beiden dargebracht werden, wäre einer der Ṛtupaçus am Abschluss des Açvamedha zu nennen. Vait. XXXVII, 8; TS. V, 6, 14 *(unnata ṛṣabho vāmanas ta aindrāvaruṇāḥ)* Verschiedenes bleibt hier noch genauer zu prüfen.

Das Schöpfen eines Graha's für sie finde ich Kāṭh. IV, 6 (p. 32); in der parallelen Stelle Maitr. Saṃh. I, 3, 14 sind sie nicht ausdrücklich genannt. — Eine Payasyā für beide TS. II, 3, 13.

[2]) IV, 42: (X, 124 s. u.!) Sœrensen (festskrift til V. Thomsen) sagt, das Lied sei nur zu beider Verherrlichung bestimmt; dem wird beizupflichten sein. Aber in der Gegenüberstellung beider liegt ein Hinweis auf deren verschiedene Wirkungssphäre, die sich nicht nur durch die Natur, sondern auch durch die historische Entwicklung beider erklärt. — Ausser den in voriger Anmerkung genannten Liedern IV, 41; VI, 68; VII, 82 ff.; VIII, 59 cf. noch AV. III, 4, 5:

á prá drava paramásyāḥ parávataḥ
çivé te dyā́vāpṛthivī ubhé stām |
tád ayáṃ rā́jā várunas táthāha
sá tvāyám ahvat sá úpedám éhi ||

6 *indrendra manuṣyā̀ḥ paréhi sáṃ hy ájñāsthā váruṇaiḥ saṃvidānáḥ* — und auch III, 13, 1. Darin, dass die Wirksamkeit beider gleichnotwendig sei, dass ‚de supplere hinanden og kunne aldrig undvære hinanden', kann ich Sœrensen l. c. S. 339 nicht beistimmen. Mir scheint, dass sie ganz gut ohne einander sein könnten.

in den Liedern ein religionsgeschichtliches Moment vor, in abgeschwächter Form ein alter Gegensatz zwischen dem (Mitra-) Varuṇakult einer- und der nicht minder alten Indraverehrung andrerseits, der in den Tagen dieser Dichter kaum mehr deutlich empfunden worden und in dem Synkretismus der vedischen Zeit untergegangen ist. In verschiedener, bisweilen freilich schwächlicher Weise hat man den Unterschied festzuhalten gesucht; man merkt den rituellen Texten eine gewisse Unsicherheit an, was sie mit diesen zwei aus der Mythologie überkommenen Vertretern des Kṣatra anfangen sollen; z. B. heisst der Rājasūya, in dem Indra stark hervortritt, auch Varuṇasava. Das Anlegen des Feuers vollzieht nach Kāt. ein Kṣatriya ‚nach Varuṇas Satzung', ein Rājanya nach der des Indra; Āpastamba dagegen teilt den ersten Spruch einem Rājan zu, Mānava lässt ihn aus[1]). In der Çunaḥçepasage ist es Indra, der gegenüber dem auf seinem Opfer bestehenden Varuṇa Rohita beständig rät zu wandern. Wenn sie in den Liedern einander bisweilen sehr nahe treten[2]), so sind doch die unterscheidenden Linien nicht ganz verwischt; Varuṇa ist mehr Kavi, Brahman, Indra mehr Krieger[3]). Bohnenberger bemerkt richtig, dass der ṚV. die Blüte des Varuṇadienstes nur noch in ihrem Ende darstelle[4]): sein Gestirn geht vor dem Glanze Indras, den kriegliebende Wanderstämme in die vedische Götterwelt einführten, allmählich unter. Wenn Indra AV. XX, 106 über alle Götter gestellt wird und unter denen, die ihn preisen, auch Mitra-

[1]) Die Commentare zu Kāt. suchen den Unterschied allerdings zu begründen, aber, wie mir scheint, ganz scholastisch.

[2]) Bergaigne III, 140: — il arrive souvent qu'en les rapprochant ainsi dans une même invocation, on confond leurs oeuvres, et qu'on donne au couple des attributs qui n'appartiennent en propre qu' à l'une ou à l'autre des divinités dont il est formé.

[3]) Bergaigne III, 140ff.; ‚Varuṇa und Mitra' p. 101 ff. und unten s. v. Indra.

[4]) l. c. S. 88. Siehe auch Hopkins, rel. of India S. 71: . . ‚he is too remote to be popular'.

Varuṇa erscheinen, so ist das kein ‚Henotheismus‘, sondern das momentane Ergebnis einer historischen Entwicklung, die später auch Indra wieder vom Throne stiess, ihn hinter Viṣṇu, Kṛṣṇa zurücktreten liess oder zum Verehrer Buddhas machte [1]).

Der Kult Varuṇas findet in den verschiedenen Büchern nicht die gleiche Berücksichtigung. Buch X widmet ihm kein einziges selbständiges Lied; ebenso ist das VI. durch die Abwesenheit lebhafteren Varuṇakultus gekennzeichnet. Zwar ist der Name des Gottes seinen Verfassern wohl bekannt, aber der Vokativ zeigt sich selbständig merkwürdiger Weise nicht in einem Fall [2]), in der Verbindung Mitrāvaruṇau nur in dem beiden Göttern gewidmeten Liede VI, 67 und in Indrāvaruṇau VI, 68. Wo er in VI sonst genannt ist, wird sein Wesen nicht besonders gewürdigt [3]). Andrerseits ist unverkennbar, dass Varuṇa im VII. Buch, dessen ‚Verfasser‘ Vasiṣṭha in Mitra-Varuṇa seine Ahnen sieht, eine besonders hervorragende Rolle spielt und zum Demiurgos erhöht ist ohne dass Indra, was die Zahl der Lieder angeht, zurückgesetzt wird. Vier Lieder sind ihnen gemeinsam gewidmet. Das Einzige, was ich zu bemerken wüsste, ist, dass die Lieder an Indra, abgesehen von der Chronik VII, 18 [4]), arm an Inhalt sind, ärmer als die ihm in VI gewidmeten. Die Sonderstellung, die Maṇḍala VIII behauptet [5]), zeigt sich, wie in der Behandlung des Gandharven, so in der Charakteristik

[1]) Das zeigt sich auch in Versen wie X, 113, 5 oder VII. 28, 4 u. a. (cf. ‚Varuṇa und Mitra‘ pag. 103 ff.) Oldenberg verweist (ZDMG. XXXIX. 71 [1]) auf Mahābh. V, 518, wo Varuṇa als Adhipati von Indras Gnaden eingesetzt wird. Hinzuweisen ist auch auf ṚV. IV, 5, 4, wo Agni Mitra-Varuṇas Dhāmans verteidigt. Ludwig (IV. 314) bemerkt dazu richtig, dass MV. hiernach schon an Ansehen eingebüsst haben.

[2]) Vielleicht VI, 3, 1: *yáṃ tváṃ mitréṇa váruṇaḥ sajóṣāḥ — pā́si.*

[3]) VI. 3. 1: 21. 9; 24, 5; 47. 28; 48. 14 *(māyin)*; 49. 1; 50. 1; 51 *mitrāvaruṇau*. 3. 10; 62, 9; 70. 1; 74. 4; 75. 18.

[4]) VMyth. I. 107; JAOS. XV. 261.

[5]) VMyth I. 207 [2]. 438; Hopkins, Prāgāthikāni JAOS. XVII. 23 ff.

Varuṇas in 41; das Lied ist mit 39. 40. 42 durch den Refrain *nábhantām anyaké same* in Zusammenhang gebracht. Sein Text ist bisweilen abgerissen und unverständlich, v. 7 wird Varuṇa, scheint es, als Trita bezeichnet. Da IX, 95, 4 gesagt ist *trito bibharti váruṇaṃ samudré*, liegt hier wahrscheinlich eine Verwechslung von Seiten des versifex vor [1]).

2. Varuṇa und Agni [2]).

Die mannigfache Ausprägung, die Agni's Gestalt in der vedischen Zeit empfangen hat (Sonne, Mond, Herdfeuer u. s. w.) umgibt die Behandlung dieses Kapitels mit besonderer Schwierigkeit. Man begeht sehr unsicheren und wenig betretenen Boden und darf doch andrerseits die hier zu beantwortenden Fragen nicht umgehen, weil das gewonnene Resultat sich hier erproben und zugleich in die dunklen Ecken leuchten muss.

Wir sehen Agni bald als Schutzgott, der Varuṇas Zorn abwehrt, bald beide einander gegenüber, bald identisch mit

---

[1]) Varuṇa spielt in dem ganzen Buch eine so geringe Rolle, dass er den Verfassern wahrscheinlich recht fern stand. Cf. auch Hopkins, Religions p. 64. Von anderen Ungereimtheiten dieses Buches, die teilweise mit seinem Zweck, als Libretto zu dienen, zusammenhängen mögen, sei aus Lied 36 das unverständliche *sám apsujít* hervorgehoben; in VIII, 40 sind vv. 10 und 11 Doubletten; in VIII, 35 ist Pāda [3] in allen 21 Versen nach der gleichen Schablone gemacht; VIII, 45, 14 nennt Indra vielleicht im Spott, vielleicht nur gedankenlos einen ‚Paṇi'. Den ersten Schritt, die Stellung dieses Buches zu präcisiren, hat Hopkins l. c. getan. Neben dem Lexikalischen wird aber das Stoffliche zu berücksichtigen sein; einige Bemerkungen füge ich weiter unten hinzu. Mir scheint ein erheblicher Teil des Buches nichts als Plunder zu sein, mit dem wir uns nur vergeblich abmühen; ein anderer enthält Bruchstücke alter und ganz selbständiger Traditionen.

[2]) Man wolle den Versuch, diese Vorstellungen zu erfassen, mit Nachsicht aufnehmen. Das von mir hier angefügte Kapitel behandelt die schwierigsten und verworrensten Partien der vedischen Mythologie und ist der erste Versuch sie zu ordnen.

einander. Wer das in Frage kommende, nicht unbeträchtliche Material überblickt, wird sich der Überzeugung, dass in ihm die Elemente verschiedener Vorstellungskreise zusammengeflossen sind, kaum entziehen können.

a) Agni sühnt Varuṇas Zorn.

Der Gedanke gehört dem ṚV. an. Er findet sich am deutlichsten in dem Versöhnungsliede IV, 1 ausgesprochen, dessen Dichter v. 2 zu Agni sagt: *bhrâtaram váruṇaṃ agna á vavṛtsva*, v. 3: *sákhe sákhāyaṃ abhy á vavṛtsva*, v. 4: *váruṇasya vidvân devásya hêḍó 'va yāsisīṣṭhāḥ* etc. [1]).

Die Verse unseres Liedes werden vereinzelt bei verschiedenen Gelegenheiten gebraucht; 4. 5. z. B. bei einem Punarâdheya, wo sie bei einer Āgnivāruṇīspende (anstelle einer für Aditi) zu Yājyāpuronuvākyāversen dienen [2]). Weiter bei den am Schluss des Somaopfers von den Priestern am Āgnidhrīya gebrachten Prāyaçcittaspenden [3]); sodann bei einer dem Opferbad folgenden Vāruṇīṣṭi [4]) und derselben Verse bediente man sich, als Çunaḥçepa bei dem von ihm geschauten Añjaḥsava ins Opferbad geführt wurde; mit V, 2, 7 liess man ihn danach Agni verehren [5]). Wir finden sie ferner beim Āgneyakratu des Āçvinaçastra [6]) und anderen Gelegen-

[1]) v. 5: *sá tvâṃ no agne 'vamó bhavotî*
nédiṣṭho asyâ uṣáso vyùṣṭau /
áva yakṣva no váruṇaṃ rárāṇo —
siehe ‚Varuṇa und Mitra' S. 36. 53. Sonst gehören noch I, 128, 7; 186, 3 V. 2. 7 hierher.

[2]) ÇÇS. II. 5. 30. 31.

[3]) ÇÇS. VIII. 8, 10.

[4]) Āp. VIII. 8. 8 ff.; ÇÇS. VIII. 11. 2; Āçv. VI. 13, 6 ff. Cf. TS. I. 4. 45; VI. 6. 3. 3: *varuṇaṃ yajati, varuṇapāçād evainaṃ muñcati* ; *agnivaruṇau yajati, sâkṣâd evainaṃ varuṇapâçân muñcati*. ÇBr. IV. 4. 5, 1 ff.. Kāt. Comm. p. 479; Paddh. 487. 4.

[5]) ÇÇS. XV. 23.

[6]) Āçv. ÇS. IV. 13. 7. — ÇÇS. VI, 4, 4 ff. wählt die Verse von IV. 1 nicht, sondern IV. 2 und andere Hymnen. Auf diese Verschiedenheit

heiten [1]) gebraucht. Es ist in der Mehrzahl der Beispiele deutlich, dass es sich um Abwehrspenden handelt, in denen Agni die Rolle eines Sühn- und Abwehrfeuers spielt [2]).

In diesen Fällen sehen wir beide Götter deutlich von einander geschieden. Dasselbe ist auch in einer Erzählung wahrzunehmen, deren mythologischen Charakter ich nicht verstehe, in der Agni die Wasser, die Varuṇas Frauen waren, beschleicht, um sich mit ihnen zu vereinen. Sein Samen floss fort und ward zu Gold [3]).

Wichtiger scheint mir ein ritueller Vorgang.

b) agnir upanaddhaḥ.

Die früheren Untersuchungen haben gezeigt, dass Soma bei der Ankunft auf dem Opferplatz noch in Varuṇas Besitz ist und dieser Gedanke symbolisch dadurch zum Ausdruck kommt, dass man ihn mit einem Tuch verhüllt. Dieser Soma, der entweder selber gleich Varuṇa ist oder ihn zur Gottheit hat [4]), wird wie Varuṇa betrachtet und gilt als gefährlicher Gott, dessen Einfluss man mit dem Bock, an den ein Vers gerichtet wird, abzuwehren trachtet. Einen ähnlichen Vorgang liefert uns das Ritual der Agnischichtung mit Bezug auf Agni. Wenn die zur Ukhā nötige Erde geholt wird, hüllt man sie nebst einem Lotus [5]) in ein schwarzes Fell und umwickelt dieses mit einem Strick [6]). Dazu bemerkt die

---

in der Wahl der Verse (cf. oben vol. II, 27, [1]) wird bei der Kritik der Sūtraschulen Wert zu legen sein.

[1]) Cf. Ait. Br. VII, 9, 5.

[2]) ṚV. IV, 5, 4 verbrennt Agni die, die Varuṇas Gebote übertreten. Andrerseits bestraft Varuṇa den, der das Feuer wegschafft. TS. I, 5, 2, 5 (18): *vīrahā vā eṣa devānām yo'gnim udvāsayati / tasya varuṇa evarṇayāt / āgnivāruṇam ekādaçakapālam anu nirvapet.*

[3]) TS. V, 5, 4; TBr. I, 1, 3, 8; 2, 1, 4.

[4]) VMyth. II, 215; III, 41.

[5]) VMyth. II, 74.

[6]) Āp. XVI, 3, 4. 7; Çat. Br. VI, 4, 3, 8 etc.

TS. V, 1, 5, 3: *vāruṇo vā agnir upanaddhaḥ;* 5, 9: *varuṇo vā eṣa yajamānam abhy aiti yad agnir upanaddhaḥ;* 6, 1: *vāruṇo vā agnir upanaddho vi pājaseti vi sraṅsayati, savitṛprasūta evāsya viṣūcīṃ varuṇamenim vi sṛjati;* also auch Agni, der durch das als Agnis Schooss geltende Lotusblatt symbolisirt wird, naht dem Opferer in seiner Umhüllung als Varuṇa. Mir scheint, dass diese rituelle Episode nicht blosse Opferphantasie ist, sondern grösserer Beachtung, als sie bisher gefunden hat, würdig ist. Wie wir das Amṛta im Besitz Varuṇas auf den Opferplatz kommen sahen, so ist es hier Agni, der im Mutterschooss des Lotus steckt und nachher in der Ukhā durch Selbstentzündung entflammt wird: Soma und Agni in der Umhüllung, im Besitze Varuṇas. Das führt uns den Gegensatz vor Augen, der beim Jyotiṣṭoma am Ende des Pitṛyāṇa oder Winters in Bezug auf Varuṇa und Jyotis zum Ausdruck kommt. ‚Soma' resp. ‚Agni im Besitze Varuṇas', scheint ein andres Synonymum für das Pitṛyāṇa zu sein. Varuṇa wäre seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet und nur als Herrscher des Pitṛyāṇa, der dunklen Zeit, gedacht. Etwas anders liegt die Sache X, 124.

Zu X, 124.

In diesem schwierigen Liede, zu dessen Erklärung jüngst Geldner einen Versuch gemacht hat [1]), sehen wir Varuṇa, Soma, Agni nebeneinander stehen. Ich kann nicht finden, dass Geldner das Verständnis des Hymnus über v. Bradke, Oldenberg, Bergaigne und Sœrensen [2]) hinaus gefördert hat. Das Lied mit seinen neun Versen inmitten einer Serie von achtversigen Hymnen erweckt nach wie vor Zweifel an der Ursprünglichkeit

[1]) VStud. II, 292 ff. Er stellt seine Erklärung in Gegensatz zu der ‚früher geübten Pseudokritik'.

[2]) Sœrensen hat l. c., wenn ich ihm auch im Einzelnen nicht beistimme, eine sehr gesunde Kritik der bisherigen Ansichten und namentlich derjenigen Bergaignes geliefert.

seines Versbestandes[1]). Ich wage nicht mehr, nach so vielen Fehlschlägen von verschiedenen Seiten, es im Einzelnen zu erklären. Aber mir scheint, dass die Exegese von dem Gedanken des 1. Verses ausgehen muss, dass Agni, der lange im Dunkel gelegen habe, aufs neue zum Opfer kommen soll. Sein Inhalt ist verwandt mit dem der Lieder X, 51 ff.[2]) und andrer Verse, die die Neubelebung des Opfers am Ende des Dakṣiṇāyana in

[1]) In Bezug auf die von G. vorgeschlagene Deutung habe ich folgende Bedenken.

1. G. erklärt den ‚Vater Asura' als Vṛtra. Wo führt denn Vṛtra, der im ṚV. unendlich häufig vorkommt, dort jemals diesen Namen? Wenn er in der späteren vedischen Litteratur gelegentlich an der Spitze der Asuras steht, so hängt das mit deren inzwischen erfolgter vollständiger Umwandlung in Dämonen zusammen. Im ṚV. ist sie nur im ersten Anfang und Vṛtra ist nie ein Asura.

2. Varuṇas Stellung im Liede bleibt so dunkel wie zuvor. Der von Geldner beigebrachte Itihāsa kann nichts nützen, da Varuṇa darin keine Rolle spielt, während er in dem Liede im Vordergrunde steht. Warum war denn, wie wir bei G.'s Erklärung annehmen müssen, Varuṇa vorher bei Vṛtra? Nirgends ist gesagt, dass Varuṇa in Vṛtras Macht sich befand, in seinem Gebiet, oder dass sie Freunde waren oder Ähnliches.

3. Geldner sagt S. 299: ‚In Varuṇas Übertritt willigt Indra aber nur unter Vorbehalt; Varuṇa muss ihn als Oberherrn seines neuerstrittenen Reiches anerkennen (!). Er bringt aber in dieser Hinsicht Varuṇa Vertrauen entgegen (!), da dieser (obwohl Asura . .) Wahrheit und Lüge unterscheide, also auch das Blendwerk der Asuramacht durchschaut haben müsse (5 b—d)'.

Vorher heisst es: „Aber er [Agni] entschliesst sich doch, seine frühere den Göttern und Menschen gewidmete Tätigkeit wieder aufzunehmen (3 a—b) und bietet unter abermaliger Motivirung seiner Handlungsweise dem Vṛtra friedlichen Abschied (3 c—d). Er bedauert nochmals (!) den langjährigen Protektor verlassen zu müssen (4 a—b), kündigt aber endgültig seinen, sowie Soma und Varuṇas Abfall und Übertritt in Indras Reich an (4 c—d) . . .'

Haben diese seltsamen, von Geldner vorausgesetzten Verhandlungen zwischen dem siegreichen Indra und dem machtlosen Varuṇa irgend etwas Wahrscheinliches?

[2]) Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 68 ff.

ähnlicher Weise schildern [1]). Wie X, 124, 1 Agni zu dem *yajñáṃ páñcayāmaṃ trivŕ̥taṃ saptátantum* geladen wird, so haben die Götter X, 52, 4 einst Agni mit dem Wunsche, dass er ihnen ‚*yajñáṃ kalpayāti páñcayāmaṃ trivŕ̥taṃ saptátantum*' eingesetzt. So wird auch X, 124, 1 auf den Wiederbeginn der Opfer nach der langen Zeit des Tamas zu beziehen sein. In jenem Liedercyklus ist es Varuṇa, dem Agni antwortet (X, 51, 4. 6), der also von den Göttern abgeschickt sein wird, um Agni zur Rückkehr aus Wassern und Pflanzen, in die er geflüchtet war, zu bewegen; in unsrer Hymne ist dies, da Varuṇa auf der Gegenseite steht, ausgeschlossen, es kann, wie Geldner annimmt, Indra sein, der im Namen der Götter spricht (cf. v. 5 und V, 2, 8), doch ist auch dies nicht sicher. Meine eigene frühere Erklärung hat wie die anderer darin gefehlt, dass sie Varuṇa mit dem *pitŕ̥ asura* zu identifiziren unternahm [2]). Wiederholte Erwägung hat mich aber davon überzeugt, dass mein Versuch, hier eine historische Reminiscenz zu sehen, die an den alten indoiranischen Asura anknüpft, keineswegs falsch gewesen ist. Wenn Indra dem *pitŕ̥ asura* gegenüber steht, auf dessen Seite sich Agni und Varuṇa befinden, und von diesem ihrem Pitr̥ die Asuras nicht zu trennen sind, die nach v. 5 ihre Kraft verlieren und *nirmāya* werden, so stehen wir hier zwar schon in der Zeit, die Asuras und Devas in den von den Brāhmaṇas so oft betonten Gegensatz stellt [3]); es wäre aber irrig, wollten wir schon

[1]) Oben vol. II. 138 ff.

[2]) Dass die Form des Liedes ein Dialog, ein Ākhyāna, ist, wäre möglich, aber noch nicht so sicher, wie jetzt angenommen wird. Cf. Sørensen p. 345.

[3]) *nirmāyā u tyé ásurā abhūvan, tváṃ ca mā varuṇa kāmáyāse /*
r̥téna rājann ánr̥taṃ viviñcán máma rāṣṭrásyā́dhipatyam éhi //
Der Vers erhebt im Einzelnen viele Schwierigkeiten. Ich habe damals *nirmāya* falsch gefasst. Wenn Geldner VSt. II, 292 ff. mit Recht die Lesung *ádhipatyam* des PP. betont, so bleibt es doch fraglich, ob wir 1) mit Geldner Pāṇ. V, 1, 128 schon hierherziehen und 2) *kāmáyāse* zu dem weitentfernten *ádhipatyam* stellen dürfen.

in den Ṛ̣V. die ganze Anschauung der Brāhmaṇas übertragen, die an die Spitze dieser Asuras gelegentlich den Feind Indras, Vṛtra, stellen. Das ist für den Ṛ̣V. noch unerlaubt. Davor warnt die Stellung, die in unsrem Liede noch Varuṇa, an der Seite jenes ‚Vater Asura' einnimmt, ein uraltes Moment, das die spätere Litteratur nicht mehr kennt. Varuṇa ist seit indoiranischer Zeit ein Asura und lebt als solcher neben dem Pitṛ Asura in unserer Stelle fort. Ausser ihm steht zu Pitṛ Asura noch Agni, der III, 29, 11 ein *gárbha āsuráḥ* genannt wird [1]). Mir dünkt, dass wir den Gedanken an den Asura nicht von uns weisen dürfen, der in Iran den Beinamen ‚Mazda' führt und dort ganz ebenso Vater des Feuers heisst. Wenn man den *puthrō ahurahē mazdå* vergleicht, so scheint es mir nahe zu liegen, dass dieser *ahura* und *pitṛ asura* von demselben Gedanken ausgehen. Während jener an der Spitze der iranischen Götter steht, ist dieser verblasst und ragt nur noch in vereinzelten Wendungen in die indische Welt hinein [2]). Die Vermengung der Asuras mit Vṛtra war

Zu v. 4 ist zu bemerken, dass er von jemandem anders als Agni, Varuṇa, Soma, Indra und Pitṛ Asura gesprochen worden sein muss, also doch wol von dem Dichter.

[1]) v. Bradke S. 50. 51; Oldenberg l. c. 69 [2]; III, 29, 14: *yád ásurasya jaṭhárād ájāyata* resp. 11: *tánūnápād ucyate gárbha āsuráḥ;* I. 141. 4: *prá yát pitúḥ paramán nīyate (agníḥ).* Auch auf das unverständliche Lied AV. V, 11, in dem ‚der grosse Asura', Varuṇa, Agni in einem gewissen Zusammenhang erscheinen, darf verwiesen werden.

[2]) Dass ein Vater ‚Asura' von Varuṇa und Mitra zu unterscheiden ist, ergibt sich, abgesehen von dem, was S. 10 ff. bemerkt worden ist, auch aus V. 63. 3. 7, wo es heisst, dass Mitra-Varuṇa *ásurasya māyáyā* den Himmel regnen lassen und die Gesetze schirmen. (Siehe WZKM. XIII p. 320.) Das halte ich für einen Überrest des alten, in Iran weiterentwickelten Asuraglaubens.

Wenn es X. 138. 6 von Indra heisst *ékam akṛṇor ayajñám,* so könnte auch hierin eine polemische Anspielung auf den alten Pitṛ Asura, der X. 124 Indra entgegengestellt wird, liegen. Wie weit dieselbe Figur in dem *pratná pitŕ̥* wiederkehrt, den I. 87, 5; IX. 73, 3; 86, 14 erwähnen, muss dahingestellt bleiben.

erst bei der fortschreitenden Dämonisirung der Asuras in späterer Zeit möglich. Wenn Agni von dem ‚lieben' Vater, bei dem er Jahre lang verweilte, von dem *ádeva* zu den Devas übergeht, so scheint in diesen rein kalendarischen Übergang vom Pitṛ- zum Devayāna sich ein religionsgeschichtliches Moment zu mischen, das in der Übertragung dieser Zeit des Tamas auf den historischen, zur Zeit des Dichters feindlich gewordenen *pitṛ asura* besteht. In diesem Punkte war meine früher versuchte Erklärung nicht ohne Begründung.

c) Agni = Mitra, Varuṇa = Soma?

Maitr. Up. VI, 14 ist Agni der Vertreter der Jahreshälfte *maghādyam çraviṣṭhārdham*, d. h. des Uttarāyaṇa; Varuṇa der Vertreter des Dakṣiṇāyaṇa, *sārpādyaṃ çraviṣṭhārdhantam*. Der Comm. begründet das Letztere mit der Regenzeit. Vielleicht wird aber der alte Gegensatz von Mitra (= Agni) und Varuṇa (= Soma) hierdurch zum Ausdruck gebracht. Der Text der Up. setzt für *vāruṇam* im Folgenden direkt *saumyam* ein [1]). Doch bleibt das unsicher.

d) Agni und Varuṇa identisch.

Wir können nicht alle Schwierigkeiten, die in Bezug auf das Verhältnis beider Götter erwachsen, mittels derselben Formel lösen. Auch hier sind mancherlei Elemente zusammengeflossen, die aus ganz verschiedenen Anschauungskreisen stammen. Schon der ṚV. setzt Agni, wie mit andern Göttern, so mit Varuṇa gleich [2]). Die Vielfältigkeit

[1]) *etasya (dvādaçātmakasya saṃvatsarasya) āgneyam ardham ardhaṃ vāruṇam. maghādyaṃ çraviṣṭhārdham āgneyam krameṇa, utkrameṇa sārpādyaṃ çraviṣṭārdhāntam saumyam.*

[2]) II, 1, 4; III, 5, 4; V, 3, 1; VII, 12, 3; X, 8, 5. Cf. ‚Varuṇa und Mitra' p. 37.

der Gestalten Agnis rechtfertigt diese Identifikationen, die keineswegs auf pantheistischen Neigungen beruhen; immerhin braucht man jenen Versen grossen Wert nicht zuzugestehen. Anders liegt die Sache bei einer Stelle des Kauṣ. Br. Dort heisst es: — *amum evaitat savanair īpsanti yo 'sau tapaty, udyantaṃ prātaḥsavanena, madhye santam mādhyandinena savanenāstaṃ yantaṃ tṛtīyasavanena / sa vā eṣo 'paḥ praviçya varuṇo bhavati*[1]) — Nachts geht die Sonne in die Wasser ein und wird zu Varuṇa[2]). Der Gedanke findet sich auch:

AV. XIII, 3, 13: *sá váruṇaḥ sāyám ágnir bhavati*
sá mitró bhavati prātár udyán /[3])
sá savitā́ bhūtvā́ntárikṣeṇa yāti
sá índro bhūtvā́ tapati madhyató dívam / —

Also Agni wird abends zu Varuṇa, früh zu Mitra; mit andern Worten, Varuṇa und Mitra sind zwei seiner Gestalten.

Bei dem Agnihotra finden wir zweierlei Spenden, abends eine für Agni, früh eine für Sūrya, sofern man nicht zu beiden Tageszeiten nur Agni opfert. ÇÇS. II, 9, 1[4]): *agnir jyotir jyotir agniḥ svāheti sāyam.* 2: *sūryo jyotir jyotiḥ sūryaḥ svāheti prātaḥ.* Wir sehen hier Agni und Sūrya einander gegenüber stehen[5]). TĀr. I, 10, 5, 2 heissen Agni und Āditya ‚die zwei Kälber' von Tag und Nacht; oder man sagt,

---

[1]) XVIII, 9; cf. Weber, ISt. IX, 358.

[2]) Cf. Āp. X, 15, 6: *vāruṇīr abhinimrukto japet saurīr abhyuditaḥ.* Sāy. sagt, indem er das Richtige streift, zu ṚV. VII, 87, 1: *astaṃ gacchan sūrya eva varuṇa ity ucyate / sa hi svagamanena rātrīr janayati* und I, 84, 15: *yad rātrāv antarhitam sauraṃ tejas tac candramaṇḍalaṃ praviçyāhanīva naiçaṃ tamo nivārya sarvam prakāçayati* —

[3]) Subjekt ist Agni (unrichtig nach ‚Var. u. Mitra' p. 29 Varuṇa).

[4]) VS. III, 9. Cf. auch Rituallitt. S. 74.

[5]) Ebenso ÇÇS. XIV, 3, 16 (23): *āgneyaṃ payaḥ pūrvasmin;* 17 (24): *sauryam uttarasmin.* Cf. auch Āp. VI, 5, 6: *agnaya ādityaṃ gṛhṇāmy, ahne rātrim iti —; ādityāyāgniṃ gṛhṇāmi rātryā ahar iti;* 9, 4: *rajatāṃ tvā haritagarbhām agnijyotiṣam* — abends, *hariṇīṃ tvā rajatagarbhāṃ sūryajyotiṣam* — früh.

dass Āditya, wenn er untergeht, in Agni eintritt[1]). Mit dieser Auffassung stimmt der ṚV. überein. X, 88, 6:

mūrdhā́ bhuvó bhavati náktam agníḥ
tátaḥ sū́ryo jāyate prātár udyán.

Daher gehört Agni die Nacht: *āgneyī rātriḥ* TS. I, 5, 9, 3; *āgneyī vai rātriḥ — aindram ahaḥ* TBr. I, 1, 4, 2. 3; I, 5, 3, 4; II, 1, 2, 7; *agninā vai tejasā rātris tejasvaty, ādityena tejasāhas tejasvat* Ait. Br. V, 29, 6.

Anstelle Agnis steht nun auch Varuṇa. Der Atharvavers, nach dem Agni abends zu Varuṇa, früh, wenn er aufgeht, zu Mitra wird, ist dem aus dem ṚV. angeführten vollständig gleich; Agni und Varuṇa sind hier völlige Synonyma. Eine solche gelegentliche Synonymität zeigt auch ein Spruch Gaut. XXV, 9: *ahaç ca mādityaç ca punātv iti prātā rātriç ca mā varuṇaç ceti sāyam* oder Ait. Br. VI, 26, 13: *yo vā agniḥ sa varuṇaḥ.* Wenn einzelne ṚV.-Verse Varuṇa als eine Form Agnis ansehen, so ist das durchaus keine vereinzelte Spielerei, sondern beruht auf einer Auffassung, die, wenn auch keine grosse, so doch immerhin eine wahrnehmbare Verbreitung gehabt hat.

Wer ist dieser Agni, dem man abends opfert, der die Sonne in sich aufnimmt? Soviel ist klar, dass die rituellen Texte in ihm nur ein Altarfeuer sehen. Man vergleiche TBr. I, 1, 4, 3: *naktaṃ gārhapatyam ādadhāti — divāhavanīyam*; II, 1, 2, 9: *agniṃ vāvādityaḥ sāyaṃ praviçati tasmād agnir dūrān naktaṃ dadṛçe | ubhe hi tejasī saṃpadyete.* 10: *udyantam vāvādityam agnir anusamārohati*[2]) | *tasmād dhūma*

[1]) So Çat. Br. II, 3, 1, 3: *atha yad astam eti tad agnāv eva yonau garbho bhūtvā praviçati*; 36: *yadā hy eva sūryo 'stam ety athāgnir jyotir yadā sūrya udety atha sūryo jyotiḥ* etc. Oder Ait. Br. VIII, 28, 9: *ādityo vā astam yann agnim anupraviçati | so 'ntardhīyate | taṃ na nirjānanti — 13 agner vā ādityo jāyate |* TBr. III, 9, 21, 2. 3: *sūryo 'gner yonir āyatanam.*

[2]) Çat. Br. II, 3, 4, 24: — *tad yad astaṃ yann āditya āhavanīyam praviçati —*

evāgner divā dadṛçe[1]); III, 7, 4, 3: *agniṃ gṛhṇāmi — ya udyantam ārohati sūryam ahne.* Auch im ṚV. fehlt es nicht an Stellen, die von einem des Nachts leuchtenden Feuer sprechen, wie I, 127, 5[2]); III, 9, 7[3]); V, 7, 4[4]); vielleicht III, 15, 3[5]) und VI, 3, 5. 6[6]). Man kann ferner die enge Beziehung zwischen der Sonne und dem daraus entstammenden Altar- resp. Herdfeuer, die an vielen Stellen erkennbar ist, in die Wagschale zu Gunsten der Deutung auf das Altarfeuer, in das die Sonne abends eingehe, werfen; vielleicht auch die kleinen Erzählungen, die von dem Āditya in jener, von Agni in dieser Welt (oder umgekehrt) reden[7]). Befriedigend ist das aber nicht. Denn die Opferfeuer leuchten nicht des Nachts, sondern werden früh mittels des prāduṣkaraṇa erst wieder angefacht, und ich nehme Anstand, Worte wie ṚV. X, 88, 6a auf eins dieser Feuer zu beziehen. Auch widerstrebt die Synonymität von Varuṇa und Agni grade in unsern Stellen der von den Brāhmaṇas gegebenen Erklärung; denn

---

[1]) Der Comm. TS. I, p. 783 sagt bei Erklärung von TS. I, 5, 3, 1: *ādityarūpasya gārhapatyasya saṃbandhi triṅçatsaṅkhyākaṃ dhāma muhūrtarūpaṃ tejo — rājate.*

[2]) *tám asya pṛkṣáṃ úparāsu dhīmahi náktaṃ / yáḥ sudárçataro divātarāt / áprāyuṣe divātarāt /.*

[3]) *tváṃ yád agne paçávaḥ samā́sate sámiddham apiçarvaré* von dem Feuer der Hürde, um das das Vieh sich sammelt.

[4]) *sá smā kṛṇoti ketúm ā́ náktaṃ cid dūrá ā́ saté.*

[5]) *tváṃ nṛcákṣā vṛṣabhā́nu pūrvī́ḥ kṛṣṇā́sv agne aruṣó ví bhāhi.* Der Vers bezieht sich aber besser auf das beim ersten Morgengrauen entflammte Opferfeuer. Das gilt auch von VI, 48, 6:

tirás támo dadṛça ū́rmyāsv ā́ çyāvā́sv aruṣó vṛṣā́ /

und VII, 9, 2: *hótā mandró viçā́ṃ dámūnāḥ*
tirás támo dadṛçe rāmyā́ṇām /

doch ist eine sichere Entscheidung nicht möglich.

[6]) 5. *citrā́dhrajatir aratír yó aktóḥ*
6. *náktaṃ yá īm aruṣó yó divā nṝ́n*
ámartyo aruṣó yó divā nṝ́n //

[7]) Z. B. TS. II, 5, 8, 1, 2.

ein Opferfeuer ist Varuṇa nie; die Deutungen der rituellen Texte scheinen also spätere Erfindung.

Wir müssen ein Ergebnis früherer Untersuchungen zu Hilfe ziehen. Wir sahen aus I, 95, 1; IX, 97, 9[1]), dass Agni zwei Gestalten annimmt: Sonne und Mond[2]). Wenn wir annehmen, dass diese beiden Gestalten Agnis an unsern Stellen gemeint sind oder ursprünglich gemeint waren, so löst sich das von ihnen aufgegebene Rätsel und vor allem die Schwierigkeit, die der Wechsel von Agni und Varuṇa in ihnen bereitet. Die Betrachtung Agnis als einer Form des Mondes ist im ṚV. und AV. noch einigermassen erkennbar, stirbt aber in der folgenden Zeit, von den Brāhmaṇas an gerechnet, die nur noch seine Nektarnatur berücksichtigt, aus. Ihr ist die Sonne nur noch Repräsentant des Feuers, der Mond nur der des Nektars, Wassers etc. Die Brāhmaṇas deuteten diesen nächtlichen Agni um, sie verlegten ihn auf den Opferplatz und haben dadurch das Ihrige dazu beigetragen, uns das Verständnis des Sachverhalts zu erschweren. Wenn also Agni abends zu Varuṇa, früh zu Mitra wird, wenn Āditya abends als Varuṇa in die Wasser eintritt oder Āditya in Agni abends eingeht und Agni früh in Āditya, wenn Agni direkt Varuṇa heisst, so sind das mythologische Synonyma, die Fortsetzung einer alten Vorstellung, die in ṚV. I, 95, 1 am Reinsten zum Ausdruck gebracht wird: ‚zwei von verschiedener Gestalt wandeln das rechte Ziel verfolgend. Eine um die andere lässt das Junge trinken. Golden ist es bei der einen und mit Svadhās versehen; strahlend erscheint es bei der andern mit grossem Glanz‘. Weder die Meer- noch die Himmelshypothese vermag diesen Tatsachen,

---

[1]) VMyth. I, 331 (II, 103). Cf. auch I, 336; Pischel VStud. II, 221 und oben das Citat aus Āp. VI, 5, 6.

[2]) AV. XIII, 3, 13:

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán

und I, 95, 1: *hárir anyásyāṃ bhávati, çukró anyásyām* bedeuten dasselbe, sind mythologisch synonym.

um deren Deutung man sich noch kaum bemüht hat, in gleicher Weise gerecht zu werden. Wollten wir sie als wertlos ausscheiden, so müssten wir annehmen, dass die Überlieferung in Indien sich vollständig verwirrte, die Begriffe in den Köpfen der Yājñikas ganz durch einander gerieten und nur noch in ganz unkenntlicher Gestalt in der rituellen Litteratur ihr Wesen treiben. Ich betrachte es jedenfalls als unsere Aufgabe, die verwirrten Fäden nach Kräften aufzulösen und bis an ihren Anfang zu verfolgen. Hier mag man sich oft irren; aber dennoch muss man es wagen [1].

[1]) Andere Dualverbindungen Varuṇas sind spärlich anzutreffen. Viṣṇu-Varuṇa finden sich z. B. AV. VII, 25, 1. 2; TS. II, 1, 4, 3; TBr. II, 8, 4, 4 ff.

Aryaman.

Zu den Überresten, die über das weite Trümmerfeld der vedischen Mythologie verstreut sind, gehören die wenigen auf Aryaman sich beziehenden Stellen. Wir haben noch keine Arbeit, die aus diesen Überresten ein Bild des Gottes zu reconstruiren versucht hätte, und angesichts unseres Materials, das zwar reicher ist als man angenommen hat, aber doch unzulänglich bleibt, müssen wir darauf verzichten, zu der Grundlage, auf der Aryaman sich aufbaute, zu gelangen. Das ist um so mehr zu bedauern, als der Name allem Anschein nach in die älteste arische Zeit zurückführt und im Osten wie im Westen Anzeichen dafür vorhanden sind, dass es sich hier um ein altarisches Wort handelt. Dem indischen aryaman entspricht iranisches *airyaman* sowie mittelirisch *Airem*, gen. *Areman*, *Eremon* [1]). Die zuerst von Pictet und Stokes aufgestellte Gleichung gewinnt noch grössere Bedeutung, wenn sich zeigen lässt, dass auf indoiranischem Boden das Wort nicht ausschliesslich appellativischen Wert gehabt hat, sondern auch nom. propr. gewesen ist. Ich glaube, dass es sich bei ihm ebenso verhalten wird, wie bei *mitra*, das nach Eggers' Annahme ursprünglich ein Eigenname war, der allmählich zu einem App. verblasst ist. Bergaigne hat Aryaman

[1]) Brugmann, Grundriss II § 117 S. 345; Kretschmer, Einleit. in die Geschichte der griech. Sprache S. 131; Zimmer, BB. III, 146. 150; Windisch, PBraune, BZDSL. IV, 232.

nur einige Male flüchtig berührt[1]), ebenso sind andere Forscher rasch über ihn hinweggegangen[2]); wir können etwas weiter kommen als Darmesteter[3]) oder Bergaigne mit seinem ‚dieu bienfaisant'. Die indischen Commentatoren haben den Namen öfter als *sūrya* erklärt; aber Zweifel sind berechtigt, ob die Erklärer hier altes Gut ererbt und nicht vielmehr einer alten Gestalt neue Züge verliehen haben. Ich will mich darauf beschränken, die Trümmer zu sammeln und die Anschauung der Brāhmaṇas zu registriren.

a) Aryamans Pfad.

Zwei Verse handeln von Aryaman; es sind die einzigen, die uns aufbewahrt sind und Bruchstücke eines grösseren Liedes gewesen sein mögen, das verloren ging[4]):

aryamāyāti vṛṣabhas tuviṣmān
dātā vasūnāṃ puruhūto arhan /
sahasrākṣo gotrabhid vajrabāhuḥ
asmāsu devo draviṇam dadhātu //
ye te 'ryaman bahavo devayānāḥ
panthāno rājan diva ā caranti /
tebhir no deva mahi çarma yaccha
çaṃ na edhi dvipade çaṃ catuṣpade //

---

[1]) La rel. védique. cf. Index II; Manuel pour étudier le Sanscrit véd. (Lexikon).

[2]) Cf. Hardy, Ved. brahm. Per. 56; Hopkins, Rel. of. Ind.; Oldenberg, ZDMG. L S. 65 spricht zweifelnd von der Möglichkeit, dass A. ‚den leuchtendsten der Planeten' bedeute; das lässt sich weder beweisen noch widerlegen. Bollensen, ZDMG. XLI, 503 hält ṚV. VII, 64, 3 *devó aryáḥ* für eine Umschreibung und Deutung des Namens.

[3]) Ormazd et Ahriman, 73[2]: Aryaman signifie l'ami, c'est-à-dire que ce n'est qu'un doublet de Mitra, un nom de la lumière céleste (Cf. Añça par rapport à Bhaga . .); il devient, par induction raisonnante, le dieu intermédiaire entre Mitra et Varuṇa, entre le jour et la nuit; c'est-à-dire le dieu du crépuscule *(ubhayor madhyararti)*. Nichts davon kann ich, abgesehen von ‚ami', bestätigt finden.

[4]) TS. II, 3, 14[1 u]; MS. IV, 12, 4 (p. 190, 7 ff.).

In diesen Versen sind die durch Sperrung angedeuteten Worte nicht ohne Wert. Wir finden darin die Epitheta *sahasrākṣa*, *gotrabhid*, *vajrabāhu*, sowie einen Hinweis auf ‚Aryamans viele, den Göttern dienende Pfade'; es scheint, dass wir hier ein Bruchstück einer dem ṚV. fremden Mythologie vor uns haben. Die Verse dienen als Yājyā-Puronuvākyās bei Gelegenheit einiger Caruspenden für Aryaman zur Erreichung der Himmelswelt oder anderer Zwecke[1]). In den Worten, mit denen die TS. diese drei Spenden empfiehlt, wiederholt sie bei jeder von ihnen den Satz: *asau vā ādityo 'ryamā*, sieht also in Aryaman ein Synonym von Sūrya. Der Pfad Aryamans wird auch sonst erwähnt; er scheint als der eigentlich charakteristische Zug unsers Gottes empfunden worden zu sein, wie an Indra die Tötung Vṛtras, an Yama das Totenreich, an Bṛhaspati das Kavitum. Es ist eine oft wahrnehmbare Erscheinung, dass bei Göttern nur ein bestimmter Zug von der Tradition als Charakteristikum festgehalten wird, wenn sie anfangen zu verblassen und ihre ursprüngliche und volle Bedeutung nicht mehr lebhaft vor Augen steht. Im Anschluss an TS. I, 8, 12 g heisst es TBr. I, 7, 6, 6: *indro vṛtrāya vajram udayacchat, sa divasam alikhat, so 'ryamṇaḥ panthā abhavat, sa āvinne dyāvāpṛthivī dhṛtavrate iti dyāvāpṛthivī upādhāvat.* Ferner im TMBr. XXV, 12, 3 bei Besprechung des aryamṇor ayana[2]) *yam āhur aryamṇaḥ*[3]) *pantha ity eṣa vāva devayānaḥ panthāḥ.* 4. *pra devayānaṃ panthānam āpnuvanti ya etad upayanti.* 5. *tasmād eṣo 'ruṇatama iva diva upadadṛçe 'ruṇatama iva hi panthāḥ.* Der Comm. zum TMBr. erklärt diesen Aryaman als *āditya*. Er

---

[1]) TS. II. 3. 4. 1. 2. *aryamṇe caruṃ nirvapet suvargakāmo, 'sau vā ādityo 'ryamāryamaṇam eva svena bhāgadheyenopa dhāvati, sa evainaṃ suvargaṃ lokaṃ gamayati* etc.

[2]) Zu beachten ist der noch unerklärbare Dual, der auch Āçv. ÇS. XII. 6, 21 steht.

[3]) Text hat *n* für *ṇ*.

nennt ihn *ādityamūrtibheda* und bemerkt zu dem angeführten Sūtra 5: *‚devayānamārgasyārcirādirūpatvāt, tena gato 'py aryamā aruṇatamo divi dṛçyate, prātaḥkālīna ādityo 'ryamā so'ruṇatamo bhavati.* Wir finden dieselbe Erklärung von Aryaman als Sonne im Comm. zu Çat. Br. [1]); ferner bei den Lexikographen und bei Sāyaṇa [2]). Es ist jedenfalls für die indische Auffassung, mag sie unursprünglich sein oder nicht, wertvoll, dass von der TS. an eine bestimmte Deutung auftritt, die von Aryamans Weg als dem der Sonne, nicht von der Milchstrasse, auf die man seine Bahn hat deuten wollen, spricht [3]). Etwas mehr erfahren wir aus Āp. Dh. S. II, 9, 23, 3 ff. über diesen Pfad. Āp. citirt dort aus der Purāṇalitteratur zwei Verse, die Bühler als alten und weitverbreiteten Bestandteil dieser Litteraturschicht erwiesen hat [4]). Es wird darin von dem südlichen und nördlichen Pfad Aryamans, also zweifellos der Sonne und der Ekliptik gesprochen (in den von Bühler angeführten Parallelstellen steht für *aryamṇaḥ* auch *savituḥ*).

Der Ṛ.V., zu dem wir uns nach diesen Ermittelungen wenden können, enthält keine Stelle, die eine Deutung Aryamans gestattete. An zwei Stellen spricht auch er vom Pfade Aryamans. *átūrtapanthan* heisst dieser X, 64, 5: *átūrtapanthāḥ pururátho aryamá saptáhotā víṣurūpeṣu jánmasu |*

[1]) Zu Çat. Br. V, 3, 1, 2, (= 5, 1, 12) *tad eṣa upariṣṭād aryamṇaḥ panthāḥ* bemerkt er: *aryamṇaḥ sūryasya eṣa paridṛçyamānaḥ panthā mārgaḥ sa ca kiraṇasambandhāc chvetaḥ.*

[2]) Cf. PW. s. v. Aryaman, pw. Nachtr.; Mahīdhara zu VS. IX, 29. Sāy. zu I, 89, 3; 90, 1. 9 etc.

[3]) pw.; Weber, Verz. II S. 59 [1]; Festgruss für Roth 138. Ebendort sowie Rājasūya 84 [2] bringt er die Schenkung eines weissrückigen Stieres mit der Milchstrasse in Verbindung. Der Name der Milchstrasse lautet sonst *suranadī, ākāçagaṅgā* etc.

[4]) Ind. Ant. XXV, 323 ff. (ZDMG. 39, 526). Es handelt sich um die Verse

aṣṭāçītisahasrāṇi ye prajām īṣirarṣayaḥ |
dakṣiṇenāryamṇaḥ panthānaṃ te çmaçānāni bhejire ||
aṣṭāçītisahasrāṇi ye prajāṃ neṣirarṣayaḥ
uttareṇāryamṇaḥ panthānaṃ te 'mṛtatvaṃ hi bhejire ||.

‚dessen Pfad nicht überschritten wird, unnahbar‘ (pw.). Ferner I, 105, 6:

kád va ṛtásya dharṇasí kád váruṇasya cákṣaṇam |
kád aryamṇó mahás pathấti krāmema dūḍhyò — ||

Ganz allgemein wird vom Pfade Aryamans in diesen Versen gesprochen. Wir können Aryaman deuten, wie wir wollen: diese beiden Stellen erheben keinen Widerspruch, wenn wir die Auffassung der späteren Zeit auf den ṚV. übertragen wollen, der sehr häufig von dem Pfade oder den Pfaden der Sonne spricht. Wenn dieser Weg ṚV. I, 100, 2 *ánāpta* oder TS. VI, 1, 7, 3 *árakṣohata* genannt wird, so werden wir damit den Beinamen Aryamans *átūrtapanthan* wohl vergleichen können[1].

Als weitere Epitheta Aryamans führen die obengenannten Texte, wie ich schon hervorhob, die Worte *sahasrākṣá*, *gotrabhíd*, *vájrabāhu*, *pururátha*[2], *saptáhotṛ* (ṚV. X, 64, 5) an, wozu noch aus ṚV. VII, 35, 2 (AV. XIX, 10, 2) *purujātá;* VI, 48, 14 *mandrá*, *sṛprábhojas*, AV. VI, 60, 1 *viṣitastupa*[3]) und aus anderen Stellen ganz farblose Eigenschaften kommen[4], wovon keine ihm ausschliesslich eigen ist oder grade ihn besonders zu charakterisiren vermag. Keins dieser ihm beigelegten Epitheta widerlegt, keins begünstigt die Deutung

[1]) V. 42, 1 ist ein *pṛṣadyoniḥ páñcahotā çṛṇotv átūrtapanthā ásuro mayobhúḥ* genannt. Da in diesem Verse Varuṇa, Mitra, Bhaga, Aditi aufgezählt werden, ist die Beziehung dieser Worte auf Aryaman nicht unmöglich. (v. Bradke, Dyaus Asura 121.)

[2]) Das Wort ist nicht klar. Auf Wagen fährt Uṣas (VMyth. II, 36 ff., z. B. ṚV. I, 48, 7: *çatáṃ ráthebhiḥ subhágoṣā iyáṃ ví yāti*), Agni I, 94, 11: *sugáṃ tát te tāvakébhyo ráthebhyó 'gne*; X, 142, 5); Indra (oder Agni) V, 5, 3: *īḷitó agna á vahéndraṃ sukhaí ráthebhir ūtáye* //. Bei Agni sind es die Flammen, bei Uṣas die Strahlen, also vielleicht auch bei Aryaman. Yāska (ed. Bibl. Ind. IV, p. 200) setzt *pururátha* = bahuratha.

[3]) Cf. die drei Keçins (Feuer, Sonne, Wind) ṚV. I, 164, 44.

[4]) *abhikṣadā* VI, 50, 1; *dakṣáyya* I, 91, 3; *dyukṣá* I, 136, 6; *yātayájjana* I, 136, 3; *sukrátu* VII, 36, 4; *suçéva* VI, 50, 1; cf. *mitró yātayájjanaḥ*.

der späteren Texte. Einiger Worte bedarf die Bezeichnung *saptáhotṛ*, die III, 29, 14 auch Agni charakterisirt. Aryaman wird noch einmal mit den 7 Hotṛs verbunden: TBr. II, 3, 5, 3 heisst es: *yat sapta hotāraḥ sattram āsata kena te gṛhapatinārdhnuvan kena suvar āyan kenemāṅllokān samatanvann iti | aryamṇā vai te gṛhapatinārdhnuvan tena suvar āyan tenemāṅl lokān samatanvan.* Hier ist es Aryaman, der in der Sage bei den ein Sattra feierndern sieben Hotṛs die Rolle eines Gṛhapati[1]) übernimmt und ihnen zum Erfolge, zum Himmel verhilft[2]).

Einen anderen Zug seines verklungenen Sagenkreises deutet das Beiwort *gotrabhíd* an. Indra, der den gleichen Titel führt, wird beim Öffnen des Kuhstalles von den Manen unterstützt, und Aryaman ist wenigstens mit den 7 Ṛṣis näher verbunden. Als die Götter den Aṅgiras die Kuh gaben (ṚV. I, 139, 7; VMyth. II, 163), war es Aryaman, der sie molk; auch hier steht er also in Beziehung zu Manen und Rindern. Es kann nicht unbemerkt bleiben, dass Aryaman auch mancherlei mit Agni gemein hat. Wie dieser ‚Wagen' hat, so Aryaman; Agni heisst *bhúrijanman*, Aryaman *purujātá*, beide führen die Bezeichnung *saptáhotṛ*. Das ruft die bekannte Hymne II, 1 ins Gedächtnis, in der Agni wie mit Indra, Varuṇa, Mitra, so auch mit Aryaman (v. 4) identifizirt ist; nicht ganz ohne Grund; denn in allem, was leuchtet, lebt ja Agni[3]). Die Gemeinsamkeit der Beziehungen beider zeigt sich noch in einem andern Charakterzuge, den wir als wesentlich in Aryamans Bild bezeichnen dürfen.

---

[1]) Rituallitt. § 79 S. 154.

[2]) Daher wohl auch Aryaman Haupt der Manen in der späteren Litteratur. Cf. PW. s. v.

[3]) TBr. III, 1, 1, 8 ist er ein Stier (wie Agni, Indra u. a.): *aryamā rājāparas tuviṣmān phalgunīnām ṛṣabho roravīti.* Cf. auch oben TS. II, 3, 14†: *aryamāyāti vṛṣabhas tuviṣmān.*

b) Aryaman und die Ehe.

a) Gott Aryaman.

Unter den wenigen Aryaman erwähnenden Versen fällt eine kleine vorwiegend dem AV. angehörende Gruppe auf, die ihn zum Stifter des Ehestandes macht. Er verschafft dem Mädchen einen Mann, dem Unbeweibten eine Frau. In dem dem pativedana gewidmeten Teile von Kap. XXXIV des Kauçika werden zwei dieser Verse vor dem Krähenorakel unter Darbringung einer Butterspende für Aryaman hergesagt. Von wo die Krähe kommt, kommt auch ein Freier.

AV. VI, 60, 1: *ayám á yātv aryamá purástād viṣitastupaḥ* /
asyá icchánn agrúvai pátim utá jāyám ajánaye //
2: *áçramad iyám aryamann anyásām sámanaṃ yatī* /
aṅgó nv àryamann asyá anyáḥ sámanam áyati // [1]).

Bei den Hochzeitsceremonien werden ähnliche Verse gebraucht. So AV. XIV, 1, 17:

aryamáṇaṃ yajāmahe subandhúṃ pativédanam /
urvārukám iva bándhanāt prétó muñcāmi nāmútaḥ //,

ferner Āp. Mantrapāṭha I, 5, 7 [2]):

aryamáṇaṃ nú deváṃ kanyá agním ayakṣata /
sá imáṃ devó adhvaráḥ prétó muñcāti nāmútaḥ
subaddhám amútas karat //

Wir sehen, dass hier wie in ṚV. II, 1 Agni direkt mit Aryaman gleichgesetzt wird. So leuchtet ein, warum ṚV. V, 3, 2 gesagt wird

tvám aryamá bhavasi yát kanīnām
náma svadhāvan gúhyaṃ bibharṣi /

[1]) Für *anyáḥ* dürfte *anyá* (Grill) die richtige Lesung sein: ‚eine andere als sie möge zum Stelldichein gehen'. — Jenen beiden Versen (VI, 60, 1. 2) folgt ein dritter an Dhātṛ, der ebenfalls dem Mädchen einen Gatten verschaffen soll. Aryaman und Dhātṛ stehen auch TBr. I, 1, 9, 1; TMBr. XXIV, 12, 4 (hier sind noch weitere Götter aufgezählt) neben einander.

[2]) Āp. GS. V, 3, 8. Cf. Winternitz, Hochzeitsrituell S. 56.

añjánti mitráṃ súdhitaṃ ná góbhir
yád dámpatī sámanasā kr̥ṇósi // [1])

Grade Agni ist, wie I, 66, 8 und andere Verse zeigen, der *jāráḥ kanīnām*, der *pátir jánīnām* [2]), er ist der Gatte, Buhle der Morgenröte, denn er folgt ihr wie der Freier dem Mädchen; unter seinem Blick leuchtet sie auf. Der himmlische Freier der Tochter des Himmels ist der Typus aller Freier und der Schutzpatron des Ehestandes. Wir können bei dem Alter Aryamans, dessen Name sich aus der ältesten Vorzeit der indogermanischen Völker herschreibt, nicht wissen, ob seine mit Agni hier zusammenfliessende Tätigkeit auch dem Grundgedanken seiner Konception angehört; wir müssen uns darauf beschränken, das Bild, das die vedische Zeit von ihm hatte, heraus zu lösen, und das zeigt unzweifelhaft Agni verwandte Züge [3]).

b) Als Name des Freiers.

Aryaman ist in verschiedenen Fällen auch ein Appellativum, das den Freier oder jungen Gatten bezeichnet. Es ist nicht richtig mit Roth (PW.) und andren Gelehrten zu sagen, dass Aryaman der Brautwerber, der παρανύμφιος sei; er ist vielmehr der junge Gatte oder Freier selbst. Das ergibt sich, wenn nicht schon aus dem beim Krähenorakel

---

[1]) Er fungirt AV. I, 11, 1 bei der Entbindung als Hotr̥. — Andere Götter treten bei den Eheceremonien (aber auf Grund einer anderen Entwicklung) hinzu: X, 85, 23 Bhaga: *sám aryamá sám bhágo no ninīyāt;* Aryaman, Bhaga, Dhātr̥ AV. XIV, 1, 34; A., bhaga, Dhātr̥ (Soma, Brahman) AV. II, 36, 2; A., Bhaga, Savitr̥ R̥V. X, 85, 36 (AV. XIV, 1, 50). Aryaman und Prajāpati R̥V. X, 85, 43. — Cf. noch AV. XIV, 2, 13.

[2]) VMyth. II, 40.

[3]) Wenn es AV. XIV, 2, 40 heisst *ahorātrábhyāṃ (vām) sámanaktr aryamá*, so wird man daraus denselben Schluss ziehen können; man vgl. AV. XIII, 2, 5: *ahorātré vimímāno yád éṣi (sūrya);* 2, 32: *ahorātré pári sūryaṃ vásāne.*

verwendeten Verse AV. VI, 60, 1, dann jedenfalls mit Sicherheit aus AV. XIV, 1, 39:

aryamṇó agníṃ páryetu pūṣan /
prátīkṣante çváçuro deváraç ca /

‚sie umschreite das Feuer des Freiers, o Pūṣan. Es schauen Schwäher und Schwager zu‘ und aus dem bei der Fahrt des jungen Paares in das neue Heim herzusagenden Verse X, 40, 12 (AV. XIV, 2, 5)[1]):

ábhūtaṃ gopá mithuná çubhaspatī (açvinā)
priyá aryamṇó dúryāṅ açīmahi // [2]).

Aryaman ist hier nomen honorificum des jungen Gatten, der mit dem Namen des himmlischen Freiers, des *aryamá, jāráḥ kanínām* unter deutlicher Anspielung auf diesen bezeichnet wird. Die Hochzeit hat ein himmlisches Vorbild: sonst ist es der Hochzeitszug von Soma und Sūryā, dem der der Neuvermählten verglichen wird. Hier empfängt aus einem andern und hinsichtlich der Anschauung verschiedenen Kreise der junge Ehemann seinen Namen, so etwa, wie der Name Vivasvats, des himmlischen Opferers, im ṚV. *maṅgalecchāyai* auch zum Namen des irdischen wird[3]). Ich ziehe auch an anderen Stellen, abgesehen von einigen, die an sich der Exegese Schwierigkeiten bieten, vor, die Deutung ‚Freund‘ oder ‚Busenfreund‘ durch die bestimmtere ‚Freier‘, ‚Bräutigam‘ zu ersetzen. ṚV. V, 54, 8 z. B. werden die Maruts mit ‚*aryamáṇaḥ*‘, mit ‚Freiern‘ verglichen, die in reichem Schmuck nahen[4]).

---

[1]) Cf. Winternitz, Hochzeitsrit. S. 70.

[2]) Cf. v. 11: *priyósriyasya vṛṣabhásya retíno gṛháṃ gamema* /. Auf den Bräutigam könnte *aryamán* auch in X, 68, 2 sich beziehen:

sáṃ góbhir āṅgirasó nákṣamāṇo
bhága ivéd aryamáṇaṃ nināya /
jáne mitró ná dampatī anakti —

[3]) VMyth. I, 480.

[4]) *niyútvanto grāmajíto yáthā náraḥ,*
aryamáṇo ná, marútaḥ kabandhínaḥ.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist die Aufstellung folgender Bedeutungen von Aryaman:

1. [Ausgang unbestimmbar, nach der indischen Tradition angeblich = Sūrya.]
2. Schutzpatron des Ehestandes.
3. Freier.

Im Ritual spielt Aryaman keine Rolle. Es heisst TBr. II, 3, 5, 4 zwar, wie sonst von Viṣṇu, *yajño vā aryamā*, aber

---

Was sollten hier ‚Busenfreunde'? Man vgl. V, 61, 4, wo sie *máryāso bhádrajānayaḥ* heissen und X, 77, 2: *çriyé máryāso añjī̃ṅr akṛṇvata.*

AV. III, 5, 5 bei einem Parṇaamulett:

yáthāhám uttaró 'sāny aryamṇá uta saṃvídaḥ.

‚Damit ich über den Freier (hier Nebenbuhler) und seinen Besitz erhaben sei', nicht, wie Weber ISt. XVII, 196 will ‚damit ich erhaben sei über die Gunst des Freundes selbst'. Wenn es TS. II, 3, 4, 1 heisst: *yáḥ khálu vaí dádāti sò 'ryamā́*, TBr. I, 1, 2, 4: *aryaméti tám āhur yó dádāti*, so stimmt auch das zum Bilde des indischen Freiers, der durch Kaufpreis oder Geschenke sich die Braut erwirbt (cf. Hopkins, Social and mil. pos. 345; Pischel, VStud. II, 78). Der ‚Freier' ist hier zum Namen des Freigebigen überhaupt geworden. X, 117, 6 tadelt den kurzsichtigen, der sein Gut allein verzehrt, keinen Eidam ernährt oder Freund, also einen, der zu geizig ist, um seine Tochter zu verheiraten oder sich einen Freund zu verschaffen:

mógham ánnaṃ vindate ápracetāḥ
satyáṃ bravīmi vadhá ít sá tásya /
nā́ryamáṇaṃ púṣyati nó sákhāyam
kévalāgho bhavati kevalādī //

‚da er keinen Freier (Eidam) ernährt, noch auch einen Freund, trägt er allein die Schuld, verzehrt er allein sein Mahl'. Von dem Namen wird *aryamyà* abgeleitet:

ṚV. V, 85, 7: *aryamyàṃ varuṇa mitryàṃ vā*
sákhāyaṃ vā sádam íd bhrā́taraṃ vā /
veçáṃ vā nítyaṃ varuṇāraṇaṃ vā
yát sīm ā́gaç cakṛmā́ çiçráthas tát.

Ich glaube, dass ‚aryamyà' dem Namen entsprechend nicht ‚befreundet' heisst, sondern die speziellere Bedeutung hat ‚auf den Freier (d. h. Schwiegersohn und dessen Familie) bezüglich'.

In einigen Fällen I, 174, 6: *prá yé páçyann aryamáṇaṃ sácāyóḥ* VII, 36, 4: *ā́ sukrátum aryamáṇaṃ vavṛtyām;* 40, 2: *dyúbhaktam índro aryamā́ dadātu* (unklar ist V, 29, 1) scheint Aryaman App. von Indra zu sein; doch ist es I, 40, 5; X, 92, 6 unzweifelhaft unabhängig davon.

nach meinem Material gehört er nicht zu den bevorzugten Göttern der rituellen Verfasser. Ausser den Caruspenden, die man bringt ,um die Himmelswelt zu erreichen', ,freigebige Untertanen zu bekommen' oder ,um in einer Versammlung Erfolg zu haben' (TS. II, 3, 4, 1; Cf. TBr. I, 1, 2) vermag ich nur das *aryamṇo ayana*, auch *aryamṇor ayana* genannt, anzuführen, das eine Abart der sārasvata-sattra's ist. Ein Urteil über deren Beziehung zu den Göttern habe ich, wie schon bemerkt, nicht gewinnen können.

Unsere Quellen ermöglichen nicht, Aryamans Wesen und Ursprung genauer, als hier versucht worden ist, zu bestimmen. Aber es dürfte erkennbar sein, dass die uns verbliebenen Andeutungen und Verse nur Reste sind von einer grösseren Vergangenheit. Zu einer Intimität zwischen Aryaman einer- und Mitra-Varuṇa oder Mitra andrerseits ist es im Veda, obwohl sie häufig zusammenstehen, nicht gekommen; mit Varuṇa allein finde ich ihn nur einmal [1]), mit Mitra etwa dreimal [2]) zusammen, gewöhnlich erscheint er neben jenem Götterpaar, ohne dass man sein Auftreten verstünde; an 17 unter den etwa 62 Stellen, die alle drei zusammen nennen, ist er etwas seitwärts gerückt. Vielleicht schliesst man daraus, dass er zwar wie jene als Lichtwesen betrachtet, dass aber die Verschiedenheit seiner Herkunft noch dunkel empfunden wurde [3]); er heisst höchstens einmal Asura [4]).

---

[1]) IV, 55, 4.

[2]) I, 44, 13; VI, 52, 11; 66, 4. Öfter steht **Bhaga** neben Aryaman, etwa 11 mal im Ṛk. 5 mal im AV. War **Bhaga** einst sein Partner und *aryamṇoḥ* dann = *aryamṇo bhagasya ca?*

[3]) Am fernsten steht Aryaman den Verfassern der Familienbücher, besonders des 3. und 8. Buches. Im 3. ist er nur einmal erwähnt; im 8. zwar 12 mal; aber diese zwölf Stellen sind ganz farblos und enthalten nur Aufzählungen. Von allen Versen ist nur V, 3, 2 etwas wichtiger (*tvám aryamá bhavasi yát kanīnā́m*). Von den Versen in I (105, 6; 139, 7. 167. 8) haben die beiden ersten etwas mehr Wert. Es ist unverkennbar, dass Aryaman schon dem ṚV. ganz fremd geworden ist.

[4]) V, 42, 2. Cf. S. 81 [1].

c) Aryaman im Avesta.

Wie Vīvaṅhant, Yima und andere Götter in der iranischen Mythologie einen Schritt weiter in der Anthropomorphisirung gegangen sind als ihre indischen Ebenbilder, so hat auch Airyaman noch mehr von seinem göttlichen Charakter verloren als ihm selbst im Veda verblieben ist. Die für ihn aufgestellten Erklärungen sind mannigfach. Harlez[1]) hat richtig gesehen, dass Spiegels Erklärung des iranischen Yazata als ‚Gehorsam' nicht ausreicht und die Ansicht vertreten, dass Airyaman, der mit Aṣa Vahiṣta und Saoka, ‚les génies du feu et de la flamme', mehrfach eng verbunden ist, selbst die Personifikation eines ‚des phénomènes ignés' sein müsse; ‚ce qui le rapproche singulièrement de l'Aryaman Védique, le fils de la grande nature, l'agent séparateur du jour et de la nuit, souvent aussi le soleil lui-même'[2]). Der Avesta gewährt nicht die Möglichkeit, ein festes Bild des iranischen Gottes zu gewinnen; das Wenige aber, was er sagt, weist wiederum darauf hin, dass wir es nur mit den Resten einer umfassenderen Überlieferung zu tun haben. Nur zwei Stellen sind von einiger Wichtigkeit Ys. 54, 1 (27, 5):

ā airyə̄mā iṣyō rafedhrāi jaṅtū |
nerebyas cā nāiribyas cā zarathuṣtrahē |[3])
vaṅhə̄uṣ rafedhrāi manaṅhō —

[1]) Avesta, traduit I, p. 270.

[2]) Haug, Ess.[2] 273, sagt A. habe im Veda und Avesta a) die Bedeutung ‚a friend, associate' (in the Gāthās it chiefly means ‚a client'), b) name of a deity; Darmesteter, le Zend-Avesta, vol. I, p. 349: le mot airyaman signifie ‚le serviteur' . . et, comme nom propre, il désigne un Yajata, qui, selon le Parsisme moderne, est ‚l'Ized du ciel . . Cette interprétation repose sans doute sur le passage du Vendidad XXI, 7, où Ahura envoie son messager . . . Airyaman semble être une incarnation de la piété soumise, une contrepartie masculine d'Ārmaiti (arya-man = yé arém manyātā), celui qui pense comme il convient' . ./

[3]) Bartholomae, ZDMG. XXXV, 158; Ar. Forschungen II, 139; Darmesteter I, p. 349; Geldner, Studien I, 33.

‚Möge Airyaman, der erwünschte, kommen zur Freude den Männern und Frauen Zarathuştras, zur Freude des guten Geistes‘[1]). Es sind Worte, die zu den heiligsten Gebeten, den *cathruşāmrūta* des Avesta gehören[2]) und als die wirksamste Formel zur Heilung von Krankheiten gelten[3]). Ich möchte an unsrer Stelle nicht wie Geldner ‚Airyaman‘ mit ‚liebe Freundschaft‘ übersetzen, sondern es im Anschluss an das, was oben sich aus dem ṚV. ergab, als Name des Gottes fassen, der erwünscht den Männern und Frauen Zarathuştra's kommen soll. Wenn in den Gāthā's das Wort sonst Sippe[4]) bedeutet, so würde das, soweit sich sehen lässt, nur eine Erweiterung des ursprünglichen, im Veda noch reiner anzutreffenden Sprachgebrauches sein, so wie mitra erst den Gott, dann den Freund bezeichnet. Dass beide Stufen der Entwicklung auch im Avesta vorliegen, zeigt das Bruchstück eines Yaşt, das Vend. XXII erhalten ist. Ahura bittet zuerst Māthra Spenta die 99999 von Añra Mainyu geschaffenen Krankheiten zu heilen und sendet dann, da dieser ausser Stande dazu ist, seinen Boten Nairyōsañhō in das Haus zu Airyaman: ‚gehe, fahre zu dem Hause zu Airyaman‘. Er verspricht ihm tausend Rosse, schnelle ausdauernde Läufer etc., wenn er komme ihn zu heilen: ‚Alsbald, nicht dauerte es lange, eilte Airyaman işyō auf seiner Fahrt hin zu dem Berge der beiden Spentōfrasan, zu dem Baum der beiden Spentōfrasan‘[5]). Auch aus diesem Texte erfahren wir nicht viel; als neuer

---

[1]) Darmesteter übersetzt *işyō* stets mit ‚qui comble les voeux‘ und sagt ‚işya est traduit comme maître de iş, des désirs‘ — sprachlich nicht wahrscheinlich.

[2]) Ys. 54, 2: *airyamanem işīm yazamaidē amavañtem verethrajanem vīthbiṣaiñhem mazişteṁ aşahē sravañhām* . . Yt. 2, 2. 7; 3, 5: *airyamanem māthranām mazişteṁ, m. vahişteṁ, m. sraēşteṁ* etc. G. 1, 6; Sir. 1, 3; 2, 3 Visp. 24, 2: Fragm. (Westergaard p. 332) 4, 1.

[3]) Darmesteter II, 288.

[4]) 32, 1; 33, 4; 49, 7.

[5]) Cf. Geldner, KZ. XXIV, 552. Über *spentafrasnāo* als gen dual. siehe Bartholomae IF. IX, 272 ff.; Jackson, JAOS. XX, 56.

Zug tritt seine heilende Tätigkeit zu dem, was sich aus dem Veda ermitteln liess, hinzu [1]. Beachtenswert ist, dass er wiederum hier den Beinamen *iṣyō* führt, der am Anfange der ersten Stelle erschien und von da aus in Anfang und Titel der Gebetsformel übergeht. Darum könnte es sein, dass auch in dem Gebet Ys. 54, 1 *ā airyə̄mō iṣyō* sich auf den Gott bezieht und uns in dem Anfang ein Rest vom alten Airyamankultus erhalten ist. Sicheres ist nicht zu ermitteln.

---

[1]) Vgl. aus dem Bundahish (Darmesteter II, 319): Irmān (Airyaman) l'Amshaspend est le génie qui donne au monde guérison de toutes les peines, ainsi qu'il est dit: ‚(avec) toutes les drogues que les créatures prennent pour détruire la peine, si moi, Auhrmazd, n'avais envoyé Aryaman avec sa vertu de guérison, la peine resterait bien'.

Die übrigen Ādityas und Aditi.

Bhaga.

Derjenige von den übrigen Ādityas, der nach Varuṇa, Mitra, Aryaman am häufigsten als Sohn der Aditi bezeichnet wird, ist Bhaga. Auch sein Name geht über die vedische Zeit hinaus und verliert sich in weite Fernen; denn wir finden das Wort in Iran, in dem phrygischen *Ζεὺς Βαγαῖος* und bis zu den Slaven hin verbreitet [1]). In den altpersischen Keilinschriften stehen neben Auramazdā die *aniyā bagāha tyaiy hantiy* und Auramazdā selbst ist *maþišta bagānām*. Wir finden den Ausdruck *hadā viþaibiš bagaibiš;* für unsern Zweck gleichviel, ob es mit ‚Clangöttern' oder ‚mit allen Göttern' zu übersetzen ist [2]). Auch im Avesta besitzt das Wort keine spezieller Bedeutung als ‚Gott' und, wenngleich sich aus dem Indischen direkt nichts für die arische Zeit gewinnen lässt,

---

[1]) Siehe die (in Bezug auf die german. Etyma zu weitgehende) Zusammenstellung von Baynes, Actes du 8me congr. internat. des orientalistes. Stockholm 1889 II, 1, p. 85 ff., sowie L. v. Schroeder, WZKM. IX. 127. Es mag dabei dahingestellt bleiben, ob slav. bogŭ, wie Hirt unsicher behauptet (AISAK. VIII, 60, Anzeige von Kretschmer), aus Iran entlehnt ist. Die Zusammenstellung von *φηγωναῖος* ‚Eichengott' mit phryg. *Βαγαῖος* von **bagā*, gr. *φαγός*, die Kretschmer, Einleit. in die Geschichte der griech. Sprache S. 81 andeutet, wird noch besser begründet werden müssen.

[2]) A. V. W. Jackson und Gray, JAOS XXI, 168 ff.; Bartholomae, IF. VIII, 252; Justi, Grundriss der iran. Philologie II, 427 u. a.

so verleiht es diesem Bhaga doch nur Züge, die ihn mit dem Bhaga der andern Stämme auf eine und dieselbe Stufe einer rein eudaimonistischen Geltung stellen. Wir haben es hier mit einer prähistorischen Bezeichnung zu tun, die nicht einen Dämon, sondern einen guten Gott bezeichnet. Die Übereinstimmung zwischen den slavischen Derivaten ‚gut, reich‘ [1]) und dem indischen Bhaga, der Glück und Reichtum spendet und *vasuvíd* heisst, wird kein Zufall sein. Es sind nicht die grossen Götter und Namen der indoiranischen Welt, die Aufschlüsse über gewisse urarische Dinge geben, sondern die kleinen, die ihr Ansehen zwar verloren haben, verarmt, aber von altem Adel sind. Wie das altarische daiva, das wir von div, dyaus und dessen freundlicher Bedeutung nicht trennen können, so hat auch der zur Erörterung stehende Bhaga von Haus aus einen freundlichen Sinn, und wenn ich auch das Zeugnis dieser Wortgleichungen nicht überschätzen will, weil Namen von alten Dämonen daneben existirt haben werden, die verloren sind, so zeigen sie doch, dass der Kult der Arier kein blosser Dämonendienst war und machen für eine so weit entfernte Periode die Theorie zu Schanden, dass die Niedermythologie notwendig die Vorstufe der höheren sei.

Eine erneute Prüfung des nicht umfangreichen Materials hat mich zu der Überzeugung geführt, dass das von meinen Vorgängern und namentlich schon von dem PW. gezeichnete Bild Bhagas richtig ist. Bhaga ist bald Appellativum, bald Eigenname und verbindet sich in jener Eigenschaft gern mit den Namen einzelner Götter [2]), besonders Savitṛs [3]). Indes

[1]) Cf. auch Krek, Einleitung in die slav. Litteraturgeschichte [2] S. 166.

[2]) Indra: III, 36, 5; VIII, 54, 5; Indra mit ihm verglichen III, 49, 3; oder er bringt bhaga III, 30, 18. 19; *vásuttaye* VIII, 61, 7, *bhágam vasuvídam* X, 42, 3. Pūṣan: *bhagapati* Çat. Br. XI, 4, 3, 15. Neben Pūṣan steht er I, 14, 3; 90, 4; IV, 30, 24; V, 49, 3; doch finden wir auch andere Gottheiten neben ihn gestellt. Cf. S. 87 [2].

[3]) z. B. III, 56, 6; 62, 11; IV, 55, 10; V, 42, 5; 48, 5; 82, 1. 3; VI, 50, 13; VII, 15, 12; 38, 1; 66, 4; X, 92, 4 etc.; siehe Bergaigne III, 89.

sind die Grenzen im Flusse; denn wir finden S. und ihn auch nebeneinander[1]) oder bhaga in Savitṛs Besitz[2]). An einigen Stellen bezeichnet er den Sonnengott[3]); aber ich würde mit Bezug auf die weite Verbreitung des Wortes in arischen Sprachen glauben, dass hier kein ursprünglicher Gedanke, sondern eine indische, durch die häufige Nachbarschaft von Savitṛ entstandene Übertragung vorliegt. Bhaga ist im Allgemeinen zwar ein Gott des Reichtums[4]); aber es wäre nicht richtig, wollten wir ihn darauf beschränken; denn er (und das nom. app.) steht auch in besonderer Beziehung zu Ehe und Liebesglück. Das im Hause der Eltern alternde Mädchen ruft Indra darum an[5]). Wenn beim Traiyambakaopfer die Mädchen die Kuchen in die Luft werfen, in die Hände des Opferers legen und wiedernehmen, sagen sie: *bhaga stha bhagasya vo lapsīya*[6]). Unter denen, die ṚV. I, 163, 8 dem Opferross auf seinen Wegen folgen, wird *bhágaḥ kanīnām* genannt[7]); doch wohl eine Bezeichnung der dem Pferde folgenden Jünglingsscharen, ‚das Liebesglück‘, ‚die Hoffnung‘ der Mädchen[8]). Bhaga führt den Bräutigam oder die Braut ins

---

[1]) VI, 50, 1; AV. VI, 53, 1.

[2]) I. 24, 4. 5. VS. XX, 72:

váruṇaḥ kṣatrám indriyáṃ bhágena savitā́ çríyam |
sutrā́ma yáçasā bálaṃ dádhānā yajñám āçata ||

[3]) ṚV. I, 136, 2: *cákṣur bhágasya* (= Sonne); 123, 5: *úṣā bhágasya svásṛ* (AV. XIX, 49, 1: *yóṣā — rā́trī devásya savitúr bhágasya*).

[4]) VII, 41, 6; II, 1, 7: *vásva īçiṣe*; s. S. 92[2]; IX, 97, 44: *ā́ pavasvā bhágaṃ ca — rayíṃ ca*; VIII, 31, 11; IX, 101, 7: Pūṣan, Rayi, Bhaga.

[5]) ṚV. II, 17, 7: *amājū́r iva pitróḥ sácā satī́ — vā́m iye bhágam.* Cf. dazu X, 39, 3: *amājúraç cid bhavatho yuváṃ bhágo — (nāsatyā).*

[6]) Āp. VIII, 18, 4; Çat. Br. II, 6, 2, 13 etc.

[7]) I. 163, 8: *ánu tvā rátho ánu máryo arvann*
ánu gā́vó 'nu bhágaḥ kanī́nām |

Anders TBr. I, 5, 3, 3: *bhagasyāparāhṇaḥ tat puṇyaṃ tejasvy ahaḥ ; tasmād aparāhṇe kumāryo* (= Hetären) *bhagam ichamānāç caranti.*

[8]) Beim Rājasūya wird Bhaga *vāvātāyai gṛhe* geopfert, und *vicitragarbhā paṣṭhauhī* ist die Dakṣiṇā TBr. I, 7, 3, 2.

Haus [1]), steht hierbei oft mit Aryaman zusammen [2]) und wird, wenn auch selten, zu einem nomen honorificum des Ehemanns [3]).

An einigen Stellen steht das Nomen neben *várcas* und bezeichnet die Anziehungskraft, die Fähigkeit anzulocken [4]). In einer Beschwörungsformel nimmt die Feindin ihrer Nebenbuhlerin ‚bhaga' und ‚varcas', wie vom Baum einen Kranz [5]); *bhaga* wohnt in Männern wie in Frauen und kann an einer Stelle wenigstens als ‚Fruchtbarkeit' übersetzt werden [6]).

---

1) AV. VI, 74, 1: *sáṃ vo 'yáṃ bráhmaṇaspátir bhágaḥ sáṃ vo ajīgamat (mánāṅsi, vratá)*
82, 2: *yéna sūryā́ṃ sāvitrīm açvínoháthuḥ pathá |*
téna mām abravīd bhágo jāyā́m á vahatād íti ||
AV. XIV, 1, 20: *bhágas tvetó nayatu hastagṛ́hya, açvínā tvā prá vahatāṃ ráthena* (ṚV. X, 85, 26 steht dafür Pūṣan)
51: *bhágas te hástam agrahīt*
53: *ténemā́ṃ nā́rīṃ savitá bhágaç ca — pári dhattām*
59: *bhágo rā́jā purá etu prajānán |*

2) ṚV. X, 68, 2: *sáṃ góbhir āṅgirasó nákṣamāṇo*
bhága ivéd aryamáṇam nināya |
X, 31, 4: *bhágo vā góbhir aryamém* (d. h. *aryamaṇam īm?*) *anajyāt*
X, 85, 23: *sám aryamá sáṃ bhágo no ninīyāt*
36: *bhágo aryamá savitá púraṃdhiḥ —*
AV. XIV, 1, 34: *sáṃ bhágena sám aryamṇá.* Ganz formelhaft ist die Zusammenstellung beider Götter ṚV. IX, 108, 14: *aryamaṇā bhagaḥ.* — Cf. S. 87².

3) AV. II, 36, 4: *evá bhágasya juṣṭéyám astu, nā́rī sáṃpriyā pátyávirādhayantī || bhágasya nā́vam á roha;* XIV, 1, 31: *yuvā́ṃ bhágaṃ sáṃ bharataṃ sámṛddham ṛtáṃ vádantāv ṛtódyeṣu.*

4) AV. III, 22, 6; VI, 129, 2. TBr. III, 1, 6, 3 wünscht Uṣas *priyādityasya subhagā syām* ‚wohlgefällig zu sein'.

5) AV. I, 14, 1:

bhágam asyā várca ádiṣy ádhi vṛkṣā́d iva srájam |
mahā́budhno iva párvato jyók pitṛ́ṣv āstām ||

6) XII, 1, 25:

yás te gandháḥ púruṣeṣu strīṣú puṃsú bhágo rúciḥ
yó áçveṣu vīréṣu yó mṛgéṣūtá hastíṣu

Nomen app. und nom. propr. sind hier nicht genau auseinander zu halten, weil die Grenzen zwischen beiden Bedeutungen fast unkenntlich sind und man im Allgemeinen sagen kann, dass die Bedeutungen des Nom. app. auch den Geltungsbereich des Gottes bezeichnen. Ihn ruft jeder an: ‚selbst der König‘, wie das für die mannigfachen Gaben Bhagas instruktive Lied VII, 41 sagt [1]). Wenn Ludwigs Übersetzung von I, 134, 5 richtig ist, gibt er auch dem Jäger Glück. Mit ‚Glücksgott‘ werden wir am besten das Wesen Bhagas in seiner ganzen Ausdehnung treffen; man könnte *kalyāṇa* oder *maṅgala* als seine Synonyma ansehen; nach AV. V, 26, 9, wo jedem Gott sein individuelles Charakteristikum zugeschrieben wird, kommen ihm ebenso die *āçiṣaḥ* zu, wie Indra das ‚Vīrya‘, Soma ‚Payas‘, Tvaṣṭṛ ‚Rūpa‘, Viṣṇu ‚Tapas‘, und ‚*bhagavat*‘ wird so viel wie ‚der Gesegnete‘ sein.

Bloomfield, SBE. XLII, 202 ‚loveliness and charm‘; cf ṚV. I, 91, 7: *tvám soma mahé bhágam tvám yúna ṛtāyaté / dákṣam dadhāsi jīváse*. Er ist ṚV. III, 30. 18 *prajāvat* genannt (cf. PW.). Das Wort ist schliesslich zu einer sehr konkreten Bedeutung gelangt. PW. verzeichnet die Bedeutung ‚Schamgegend‘ und Bloomfield l. c. p. 313 erkennt sie ebenfalls an. ‚Männliches Glied‘ könnte es ṚV. V, 7, 8: *suṣúr asūta mātá krāṇá yád ānaçé bhágam* bezeichnen; vielleicht auch in X, 11, 6. — Unklar ist mir der Sinn in II, 34, 8: — *yuñjáte . . áçvān ráthesu bhága á* : ein Teil des Wagens?

[1]) Nach AV. XIX, 7, 5 bringen ihn die Gestirne Revatī und Açvayujau. Ob Bhagas Sagenkreis einst grösser war, lässt sich nicht sagen. Im ṚV. wird er mehrfach in Vergleichen genannt, III, 20, 4: *agnír netá bhága iva kṣitīnám* (vgl. dazu, dass er TBr. III, 1, 4, 10: *çreṣṭhī devānām* heisst); 54. 14: *bhágasyeva kāríṇaḥ*; III, 49, 3 (cf. I, 141, 10): *bhágo ná kāré háryaḥ*; X. 39, 10: *bhágam ná nṛ́bhyo hávyam mayobhúvam*. Er trägt Himmel und Erde I, 62, 7; heisst *dámūnas*. Von seinen ‚Händen‘ spricht AV. VI. 102, 3. Ich möchte alldem aber keinen Wert beilegen. Bedeutungsvoll scheint mir eher die schon im Çat. Brāhm. (I, 7, 4, 6) anzutreffende und in der späteren Litteratur bekannte Sage, dass Bhaga ‚blind‘ ist, zu sein.

Dakṣa und Añça.

Seltner als Bhaga wird Dakṣa ein Sohn der Aditi genannt [1]). Das Wort ist teils Adj. teils Subst. und gehört zu denen, die wie Bhaga die Grenze zwischen Appellativum und Eigennamen nicht genau innehalten. Seine Stellung inmitten der Ādityas oder auch als Vater an deren Spitze ist das Ergebnis einer Reflexion, die in Viçvakarman und Prajāpati später geläufigeren Ausdruck fand. Wie Agni u. a. Götter *sahasaḥ putra* genannt werden, die Ṛbhus u. a. *çavasaḥ napātaḥ* resp. *sūnu*, so ist hier auf halbphilosophischem Grunde ein verwandter Begriff ‚Kraft', ‚Potenz' emporgewachsen und zu einer an den höchsten Himmel versetzten Persönlichkeit erhoben worden [2]). Mitra-Varuṇa werden die Söhne Dakṣas genannt [3]), auch alle Ādityas (VI, 50, 2); einmal (VIII, 63, 10) selbst die Sänger. In upaniṣadartigem Spiel wird in dem Schöpfungsliede X, 72, 4. 5 [4]) Dakṣa zum Sohn der Aditi, Aditi zur Tochter Dakṣas und ältesten Schwester der Götter gemacht [5]) und damit ein Boden betreten, der die Philosophie mehr angeht als die Mythologie [6]). Weniger noch als über Dakṣa ist über Añça zu sagen (Anteil, Loos), der zu irgend welcher Bedeutung nicht gelangt

---

[1]) II, 27, 1 und X, 72.

[2]) X, 5, 7: *ásac ca sác ca paramé vyòman*
dákṣasya jánman áditer upásthe,
— 64, 5: *dákṣasya vādite jánmani vraté*
rā́jānā MV. vivāsasi.

[3]) VII, 66, 2 *(dákṣapitṛ)*; VIII, 25, 5: *nápātā çávaso maháḥ sūnū́ dákṣasya* /

[4]) *áditer dákṣo ajāyata dákṣād v áditiḥ pári* //
áditir hy ájaniṣṭa dákṣa yá duhitā́ tava /
tā́m dévā ánv ajāyanta — //

[5]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 144.

[6]) Die geringe Festigkeit des Begriffes zeigt sich auch in Worten wie *dákṣasya páti, dákṣapati* und in Versen wie III, 27, 9. 10.

ist. Ich wüsste nur auf Çat. Brāhm. V, 3, 5, 9 zu verweisen, wo eine Spende für ihn erwähnt ist[1]).

Die Zahl der Ādityas.

Die vorgenannten sechs Götter sind R̥V. II, 27, 1 als Söhne der Aditi aufgezählt; VIII, 18, 3 erscheinen nur fünf; es fehlen Dakṣa, Añça und neu hinzu ist Savitṛ getreten. An andrer Stelle wird der Name auf Indra übertragen oder Āditya zur Bezeichnung des Sonnengottes gemacht[2]). Eine genaue Durchsicht aller Stellen hat mich von der Unmöglichkeit überzeugt, die Zahl der Ādityas festzustellen und sie auf sieben zu beschränken. Ich kann den Vers R̥V. IX, 114, 3, wo von sieben Ādityas gesprochen wird, nicht hoch bewerten; denn er nennt ausserdem sieben verschiedene Länder mit sieben Sonnen und sieben Hotṛs; ich möchte glauben, dass hier nichts weiter als eine Zahlenspielerei vorliegt, und werde darin durch die Umgebung, in der unser Vers TĀr. I, 7, 1 ff. sich befindet, bestärkt[3]). An einer anderen Stelle wird schon im R̥V. von acht Ādityas gesprochen. Es ist der Vers des bei Dakṣa erwähnten kosmogonischen Liedes X, 72, in dem Aditi mit sieben ihrer Söhne den Göttern naht und ihren achten wegwirft. Der Charakter des Liedes und des Verses, der die ganz farblos gewordenen Ādityas von den Göttern unterscheidet, zeigt eine Quelle, die für ältere Anschauungen nichts beweisen kann. Das Çat. Br. III, 1, 3, 2. 3 spricht von acht Ādityas[4]), die Taitt. Saṃh. VI, 5, 6,

[1]) *añçāya svāheti vīryaṃ vā añço vīryeṇaivainam etad abhiṣiñcati bhagāyeti svāhā* etc. TS. I, 8, 13 h. (Cf. Dhammapada V, 72: *sukkaṃsa* comm. *kusalakoṭṭhāsa*).

[2]) TBr. III, 6, 2 ist Tanūnapāt *,aditer garbha'*.

[3]) Man vergleiche auch Zahlen wie die AV. VIII, 9, 15 ff. gebrauchte Fünf oder TS. I, 5, 3, 2: *sapta te agne samidhaḥ, s. jihvāḥ, s. ṛṣayaḥ, s. dhāma, s. hotrāḥ, s. yonīr* — TĀr. I, 9, 5: 7 Parjanyas, 7 Winde.

[4]) Resp. von 7 + 1. Muir V, 50. TMBr. XXIV, 12, 6. Maitr. S. IV 6, 9; TĀr. I, 13, 2; alle Texte führen den Vers des R̥V. an. Cf. auch AV. VIII, 9, 21: *aṣṭáyonir áditir aṣṭáputrāṣṭamīṃ rā́trim*

1. 2 nennt im Ganzen nur fünf (4 + 1), und die gewöhnliche Zahl der Ādityas ist in den Brāhmaṇas zwölf, so dass sich in jener Siebenzahl nur der Anfang einer ursprünglich nicht vorhandenen und später zu Gunsten der Zwölfzahl wieder aufgegebenen Systematik zeigt. Sie steht im Gegensatz zu den ersten acht Maṇḍalas, die den Begriff der Ādityas noch nirgends zahlenmässig einengen und noch mit voller Freiheit anwenden[1]); bald bezeichnen sie nur MV., bald MV. und Aryaman als Ādityas. X, 63, 2 teilt die Götter ein in *yé sthá jātá áditer, adbhyás pári, yé pṛthivyáḥ:* hier bezeichnet aditi im Gegensatz zu āpaḥ und Erde die Götter des Himmels und unser Vers entspricht der Dreiteilung in VII, 35, 14[2]). In einigen Fällen möchte ich glauben, dass ‚Ādityāḥ‘ eine Bezeichnung für alle Götter geworden ist[3]); aber das ist, sofern man überhaupt eine solche Erweiterung des Begriffs für diese Verse zugesteht, nicht der normale Sprachgebrauch.

Nicht ohne Interesse für die Auffassung der Ādityas ist ihre Stellung zu Indra und zu ‚Āditya‘ (Sūrya). Indra, der von einem ganz anderen Anschauungs- und Mythencentrum herkommt, gehört von Anfang an nicht zu ihrer Schaar, aber

---

abhí havyám eti // TBr. I, 1, 9, 1 nennt ebenfalls acht Söhne 1. Dhātṛ-Aryaman 2. MV. 3. Aṅça-Bhaga 4. Indra-Vivasvat. — TMBr. XXIII, 15, 2: *trir vai sapta saptādityāḥ.*

[1]) Darmesteter (p. 61) irrte, wenn er die Verse ṚV. VIII, 28, 4. 5 hierherzog; denn wegen *ṛṣṭáyaḥ* sind unter den *saptán* dort die Maruts zu verstehen.

[2]) *ādityā́ rudrā́ vásavo juṣantedáṃ bráhma — /*
çṛṇvántu no divyā́ḥ pā́rthivāso gójātā utá yé yajñíyāsaḥ //

Vergleiche dazu die Unterscheidung I, 139, 11:

yé devāso divy ékādaça sthá pṛthivyám ádhy ékādaça sthá /
apsukṣíto mahinaíkādaça sthá té devāso —

Man kann auch VI, 50, 11 hierherstellen *divyā́ḥ pā́rthivāso gójātā ápyāḥ,* wenn man *gójātā ápyāḥ,* wie nach m. M. notwendig ist, als einen Begriff fasst = *adbhyás* X, 63, 2; = *gójāta* VII, 35, 14; = *apsukṣít* I, 139, 11.

[3]) II, 1, 13 (so auch Bergaigne III, 101); 28, 3; X, 65, 9: *devā́n ādityā́n áditiṃ havāmahe yé pā́rthivāso divyā́so apsú yé //*

er bewegt sich darauf zu; wir sehen ihn II, 27, 14; VIII, 67, 8 in unmittelbarer Nachbarschaft der Ādityas, X, 157, 2. 3 direkt, wie sonst Varuṇa, an ihre Spitze gestellt (*ādityaír indraḥ sahá*[1]) und schliesslich zweimal direkt als Āditya bezeichnet[2]). Aber im Allgemeinen ist die Bezeichnung Indras als Āditya nicht durchgedrungen; dagegen hat die Erhebung Sūryas zum Aditisohn durchweg Aufnahme gefunden und ist in der klassischen Sprache beibehalten worden. Wir finden sie im Ṛk erst in den Anfängen und zwar — abgesehen von dem eigentümlichen VIII. Buch — in seinen später hinzugefügten Teilen: I, 50, 13; 191, 9; VIII, 101, 11; X, 88, 11 (āditeya)[3]). Ungleich häufiger tritt sie im Atharvan auf[4]); mir scheint ein deutliches Zeichen dafür, dass Mitra dort ganz verblasst war und nur noch in unbestimmbarem Zusammenhange mit dem Tage gefühlt wurde. Der Plural ‚*Ādityāḥ*' zeigt sich in vollem Übergang zur Bezeichnung einer

[1]) Das ist zugleich eine Erscheinung der Yajus-litteratur; z. B. VS. VI, 32 (Indra vasumat, rudravat, ādityavat cf. ṚV. X, 157, 1. 2); Çat. Br. III, 9, 4, 9. Einige Male wird der Name auf die Maruts übertragen; s. Kuhns Litteraturblatt II, 5. 6 und VMyth. III, s. v. Maruts. An einer Stelle (Maitr. Saṃh. II, 2, 1; TS. II, 3, 1, 1) spielen sie, wie sonst die Maruts, die Rolle der widerspenstigen Viç. Mir scheint, dass auch hier nur ein Euphemismus vorliegt, der den Namen der freundlichen Ādityas auf die wilden Maruts überträgt und als Zauber wirken soll. Auf die Maruts weisen ausser der Siebenzahl die Pflöcke aus Açvatthaholz.

[2]) ṚV. VII, 85, 4 mit Varuṇa; Vāl. IV, 7; ich habe dem, was ich in Kuhns Litteraturblatt l. c. vorgebracht habe, nichts von Belang hinzuzufügen. Vgl. noch Maitr. Saṃh. II, 1, 12: *aditir vai prajākāmaudanam apacat so'cchiṣṭam āçnāt / taṃ vā indram antar eva garbhaṃ santam ayasmayena dāmnāpaumbhat / so 'pobdho 'jāyata /* — Bergaigne macht auf einen Unterschied im Wesen der Ādityas und Indras aufmerksam. Bei ihnen ist das Aufgehen der Sonne, sofern es ihr Werk ist, nicht Ausgang eines Kampfes gegen die Dämonen der Nacht, sondern ‚l'accomplissement d'une volonté souveraine' (III, 109).

[3]) Bergaigne III, 99. Im Gegensatz dazu erscheint VII, 60, 4 Sūrya erst als der, dem die Ādityas MVAryaman den Weg bereiten. Die Ādityas sind von jedem Natursubstrat hier offenbar schon losgelöst.

[4]) Nach flüchtiger Zählung gegen 26 Mal.

Klasse von allgemeinen Lichtgenien, neben denen nur noch ‚der Āditya' als individuelle Erscheinung auftritt. Selbst Varuṇa wird nicht mehr direkt Āditya genannt, sondern steht nur noch in etwas gelockertem Verhältnis zu ihnen als ihr Führer, Vorsteher[1]); der Dual Ādityāu kommt noch einmal vor; aber das sind hier nicht mehr MV., sondern Sūrya und Candramas. Der Dreiklang Ādityas, Vasus, Rudras, den der ṚV. schon kennt, aber doch fast nur im X. Buch[2]), wird in seiner mechanischen Aufeinanderfolge deutlicher vernehmbar und die Gegenüberstellung der Ādityas und Aṅgiras, die im ṚV. schon bemerkbar ist, tritt hier mehr hervor[3]). Alles in allem ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Veden und noch mehr von der Brāhmaṇa-litteratur, die die Zahl der Ādityas endgültig auf zwölf festsetzt und mit den 12 Monaten identifizirt.

Obwohl das Verständnis für die ursprüngliche Bedeutung der Ādityas im Schwinden war, hat doch der AV. und auch die spätere Litteratur mit dem Ṛk[4]) daran festgehalten, dass es sich um Götter der Himmelswelt, nicht des Luftraums oder der Erde handelt. Der AV. erweist dies durch Stellen wie XVIII, 4, 3: *svargáṃ yátrādityā́ mádhu bhakṣáyanti;* XIX, 16, 2: *divó mādityā́ rakṣantu* und das Çat. Brāhm. bezeugt es z. B. durch VI, 1, 2, 8; 5, 2, 5[5]). Das scheint nicht unwesentlich, wenn es gilt das Wesen ihrer Mutter Aditi zu bestimmen; und weiter muss dabei in Betracht kommen, dass mit Ausnahme von Dakṣa und Aṅça immer Licht- oder

[1]) AV. XIX, 17, 4: *váruṇo mādityáir — pātu* 18, 4: V. *ādityávat;* 56, 4: *ādityā́so váruṇenā́nuçiṣṭāḥ |*

[2]) X, 66, 3. 4. 12; 98, 1; 125, 1; 128, 9; 150, 1. Schon im Ṛk kann man vereinzelt eine Absonderung der Klasse von Mitra-Varuṇa-Aryaman bemerken V, 51, 9. 10; VI, 62, 8, 9; VII, 52, 1; VIII, 35, 13; X, 36, 1; 72, 8; 125, 1. Ganz sublimirt scheinen sie auch I, 105, 16 zu sein: *asaú yáḥ pánthā ādityó divi — | — táṃ martāso ná paçyatha — ||*

[3]) XII, 3, 43. 44; XIX, 39, 5; XX, 135, 6. VMyth. II, 164.

[4]) VI, 51, 4; X, 63, 5.

[5]) Cf. auch TBr. III, 8, 18, 2.

solchen nahestehende Götter[1]) unter ihre Söhne gerechnet sind; wovon selbst die Brāhmaṇazeit keine Ausnahme macht[2]).

Im **Ritual** haben die Ādityas ihren Platz bei der Abendpressung erhalten[3]). Ich kann nicht erkennen, warum man den Ādityas grade diese Stelle bei der Abendspende angewiesen hat, die ihrem unzweifelhaften Charakter als Lichtgötter zu widerstreben scheint. Aber nicht nur sie, sondern auch der antreibende Savitṛ (dieser allerdings mit erkennbarer Begründung) ist bei dem Abendsavana untergebracht worden. Ich möchte, bis andere schärfer blicken, die Vermutung aus-

---

[1]) Wie Bhaga cf. S. 92. 93.

[2]) Cf. aus späterer Zeit auch Kum. Saṃbh. II, 24: *amī ca katham ādityāḥ pratāpakṣatiçītalāḥ citranyastā iva gatāḥ prakāmālokanīyatām |*

[3]) Nach Darbringung des Indra-Varuṇa-graha bei der Morgenspende (Āp XII, 20. 24) verehrt man die Sonne (Āditya) und der Pratiprasthātṛ giesst mit dem Ādityagefäss den Rest in die Ādityasthālī ein: ‚für die Götter dich' (21, 4). Dasselbe geschieht nach Opferung der folgenden Dvidevatyagrahas, des Mitrāvaruṇa- und des Āçvinagraha, worauf die Ādityasthālī mit dem Ādityapātra zugedeckt wird und bis zum Abend stehen bleibt. Bezüglich des Abendsavana, an dessen Anfang der Ādityagraha tatsächlich steht, wenn er ihm auch nicht von allen zugerechnet wird (Çat. Br. IV. 3, 5. 2), gibt Āpastamba XIII, 9. 2 folgende Vorschriften: ‚auf einer von vielen Menschen umgebenen Vedi schöpft er [den Soma], nachdem die Türen des Havirdhānawagens verhüllt worden sind. 5. Er schöpft den Soma aus den von den Dvidevatyas gebliebenen Überresten, die er . . in die Ājyasthālī gegossen hatte, mit dem Spruch *kadā cana starīḥ* hierauf die für diesen Graha früher hergestellte geronnene Milch (*çṛtātaṅkya dadhi*; siehe Āp. XI. 21. 8) mit dem Spruch ‚*kadā cana prayucchasi*'. (Ausführlicher Çat. Br. IV. 3, 5. 10 ff. — Ich übergehe eine Anzahl von Ceremonien, die man hier in zauberischer Absicht einfügen kann.) 13. Mit *ahaṃ purastāt* fasst der Opferer den Ādityagraha an bis zur Opferung 14. Er nimmt ihn mit dem Spruch *kavir yajñasya vitanoti panthām*. 15. Mit dem Spruch *ā samudrād āntarikṣāt* setzt er mittels Darbhahalmen [die Flüssigkeit] in Bewegung. 10, 1: die beiden Sampraisas [für die Darbringung lauten] 1. *ādityebhyo 'nubrūhi priyebhyaḥ priyadhāmabhyaḥ priyavratebhyo mahasvasarasya patibhya uror antarikṣasyādhyakṣebhyaḥ*; 2: *ādityebhyaḥ preṣya priyebhyaḥ* — | — 11, 1: die Veranderung im Mantra beim Sarpaṇa lautet: *jagataḥ panthā ādityā devatā arkeṇāpariparena pathā svasty ādityān açīya* | —

sprechen, dass der Grund rein äusserlich in ihrer Zwölfzahl liegt; denn auch die Metra mit ihrer Zahl von acht, elf, zwölf Silben verteilen sich auf früh, mittag und abend. Die Zwölfzahl der Ādityas entspricht ausserdem der Zahl der Monate (Çat. Br. XI, 6, 3, 8). Man hat also hier am Abend des Tages (und symbolisch des Jahres) neben den drei Ṛbhus vielleicht die 12 Monate untergebracht. Das Abendsavana und seine Nähe ist offenbar ein Sammelplatz für solche Gottheiten geworden, die noch keinen Platz beim Somaopfer hatten und nachträglich beteiligt werden sollten [1].

Ādityas und Ameṣaspentas.

Es ist ein altes Dogma der Vedenforschung, dass die Ādityas mit den sieben Ameṣaspentas der iranischen Welt in historischer Beziehung stehen. Der Gedanke ist von Roth [2] ausgesprochen und von verschiedenen Seiten, namentlich von Darmesteter [3] aufgenommen worden; er hat neuerdings einen Verteidiger an Oldenberg gefunden, der noch über Darmesteter hinausgeht und in seiner ‚Religion des Veda', wie in seiner Erwiderung auf Pischels und L. v. Schroeders Einwände [4] nachzuweisen sucht, dass es sich hier ursprünglich um Sonne, Mond und die fünf Planeten handele.

Mir wollten von jeher die Argumente zu Gunsten einer historischen Verwandtschaft zwischen beiden Göttergruppen unzulänglich erscheinen, und ich kann auch nach erneuter Prüfung der Gründe und Gegengründe nur sagen, dass die

[1] Bei der Verteilung der Jahreszeiten überwies man ihnen den Herbst (*çarad*). Der Winter gilt als *ṛtūnāṃ svāhākāraḥ*. Da der Lauf des Tages dem des Jahres entspricht, so ist wohl ein Parallelismus zwischen dieser Stellung vor dem Winter und vor dem Abendsavana zu erkennen.

[2] ZDMG. VI, 69. 70.

[3] Ormazd et Ahr. p. 82 ff.

[4] GGA. 1895 S. 447; resp. WZKM. IX, 109 ff. Ebenso Tiele, Geschichte der Religion II, 70 ff. Oldenberg ZDMG. L, p. 43 ff.

ganze Argumentation auf schwachen Füssen steht; noch weniger glaube ich, dass die fünf Planeten hier bei der Zahl der Âdityas und Ameṣaspentas irgend wie in Betracht kommen können. Obwohl die Hauptgründe gegen die historische Verwandtschaft beider Gruppen schon von anderer Seite hinlänglich dargestellt sind, will ich doch in Kürze meinen eigenen Standpunkt darlegen, weil Oldenberg, mit dem ich in Bezug auf die Erklärung von Mitra-Varuṇa übereinstimme, auch durch seine letzten Ausführungen mich in Bezug auf die anderen Punkte nicht überzeugt hat. ‚Mitra repräsentirt, sagt er, nach zahlreichen Zeugnissen den Tag, Varuṇa die Nacht. Vorher haben wir aus Daten, die von diesen gänzlich unabhängig sind[1]), abgeleitet, dass Varuṇa eben das grosse, nachterleuchtende Gestirn ist . . . Man überblicke nur noch einmal. Sieben himmlische Lichter und sieben lichte, in den himmlischen Regionen heimische Götter. Von den Lichtern zwei gross und fünf klein; von den Göttern zwei gross und fünf klein‘[2]).

Mir scheint, dass der erste Fehler dieser Argumentation auf der Annahme einer Siebenzahl beruht. Sieben lichte Götter? Ich habe auseinanderzusetzen versucht, dass in den Büchern I—VIII nirgends eine feste Begrenzung der Schaar der Âdityas zu finden ist und nur in IX, vielleicht auch einmal in X hervortritt. Warum dann aber nicht fünf wie VIII, 18, 3 oder sechs wie II, 27, 1 oder acht, wie man doch aus X, 72 und auch AV. VIII, 9, 21 entnehmen könnte oder zwölf, wie in den Brâhmaṇas; warum dient gerade Vers IX, 114, 3, der sehr zweifelhaften Wertes ist, zum Ausgangspunkt? Selbst Barth[3]), der die Verwandtschaft

[1]) Der Relativsatz ist im Original gesperrt.

[2]) ZDMG. L, S. 64.

[3]) Journal des Savants 1896, p. 391. Ich verweise auch auf die gerechtfertigten Bedenken, die v. Schroeder gegen den Wert der Siebenzahl an sich erhebt WZKM. IX, 122, obwohl er die Berechtigung, Âd. und Am. zusammenzustellen nicht zu leugnen scheint (p. 118).

der Ādityas und Ameṣaspentas für richtig hält, erkennt die Berufung auf die Siebenzahl nicht an. Und wirklich sieben Lichter? Nur Mitra, Varuṇa, vielleicht Aryaman sind ‚Lichter'; zweifelhaft ist es bei Bhaga, ausgeschlossen bei Dakṣa, Añça, die Oldenberg selbst für junge Abstraktionen hält. Und andrerseits haben wir im Avesta zwar sieben lichte Genien, *aṣa vahiṣta*, *vohumanō*, *khṣathra vairya*, *haurvatāṭ* und *ameretāṭ*, *spenta ārmaiti*, (zu denen noch *sraoṣa*[1]) zu stellen ist) aber sämtlich, abgesehen von Ahura selbst, lediglich Abstraktionen oder Allegorien, von denen keine auch nur mit einem der Ādityas innere oder äussere Verwandtschaft zeigt, sagt doch O. p. 51 selbst, dass Vohumanō etc. zarathustrische Abstraktionen seien, daran sei nicht zu rütteln. Mitra ist im Veda immer ein Āditya, Mithra nie einer der Ameṣaspentas. Aryaman häufig, Bhaga an verschiedenen Stellen ein Aditisohn, beide nie Ameṣaspantas.

Weiter fährt O. fort: ‚von den zwei grossen Lichtern das eine die Sonne; von den zwei grossen Göttern der eine Mitra, der Sonnengott. Das zweite grosse Gestirn die Nacht beherrschend, der zweite grosse Gott die Nacht beherrschend. Kann das alles Zufall sein'? Von den ‚Lichtern' kann ich in Iran also nichts entdecken; und ich kann nicht sehn, dass Ahuramazda die Nacht beherrsche, ein ihm zudiktirter Wirkungskreis, der nur an dem dünnen Faden einer Hypothese hängt, nämlich an seiner irrigen Verknüpfung mit Varuṇa. Dass beide zu trennen sind, hat Pischel l. c. 448 schon ausgesprochen und ist von mir von anderer Seite her oben ausgeführt worden, dem blendenden Vergleich fehlt also auch hier die Basis. Es bliebe somit vom Ganzen, da Name und Wesen der beiden Gruppen sich nirgends decken, nur die Siebenzahl der Ameṣaspentas (ohne Sraoṣa) in Iran übrig und die vereinzelte Erwähnung einer Siebenzahl von

---

[1]) Cf. Jackson, Avesta Grammar XXV.

Âdityas, ein Zusammentreffen, das allerdings lediglich ein Zufall ist. Und wenn ich selbst zugeben wollte, dass ṚV. IX, 114, 3 einige Bedeutung hat, so ständen wir zwar einer Siebenzahl auf beiden Seiten gegenüber; aber Name und Sache sind nicht identisch; das ‚Fachwerk', das O. p. 51 für alt erklärt, entbehrt in Iran des Inhaltes; weder Sonne noch Mond oder Planeten sind in den Wesen zu entdecken, die dort das Fachwerk füllen; und in Indien begegnen wir zwar Sonne und Mond, daneben aber fünf anderen, die als ‚Planeten' zu deuten, um mit Oldenbergs Ausdruck zu erwidern, eine ‚Entgleisung' ist. Und dass etwa an Stelle der 5 Planeten ebenso viel andere Wesen eingerückt seien — wäre das vielleicht nicht am Ende eins jener ‚missglückten Luftgebilde, die eben einer nicht auf den natürlichen Grundlagen aufgebauten Untersuchung notwendig missglücken mussten' [1])? Die indische und iranische Religionsgeschichte haben in diesem Fall keinen Berührungspunkt [2]).

Aditi.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wer die Mutter dieser im Veda zu so grosser Bedeutung gelangten Gottheiten ist. Wir können von Stellen, wie I, 89, 10 absehen [3]), die an die philosophischen Hymnen späterer Zeit und die Upaniṣaden erinnern, mythologisch aber wenig oder nichts zu bedeuten haben.

Wie alle Feminina bleibt zwar auch Aditi im Veda im Hintergrund, aber der Umstand, dass Mitra-Varuṇa in allen Teilen des ṚV. als ihre Söhne gelten, bezeugt das Alter

[1]) Oldenberg. ZDMG. LIV, 57.

[2]) Eine andere Frage ist es, ob der Veda die Planeten kennt: ich beantworte sie wie Oldenberg bejahend, glaube aber, dass ihrer nur ganz unbestimmt, in allgemeinen Wendungen gedacht ist, ganz abseits von der hier erörterten Götterklasse.

[3]) *áditir dyaúr áditir antárikṣam*
áditir mātā́ sá pitā́ sá putráḥ / —

ihrer Personifikation. Sie mit Hera, Dione, Juno, wie Colinet will, gleichzustellen, würde vielleicht möglich sein; aber es könnte nach meiner Meinung sich nur um eine Analogie, nicht um eine historische Verwandtschaft handeln.

Wenn auch die Zahl der ihr gewidmeten Spenden im Ritual nicht gross ist, so legt es ihr doch indirekt einige Bedeutung bei; denn bei den 12 Ratnāhavisopfern wird der Aditi im Hause der Mahiṣī geopfert: ‚diese Erde ist Aditi; sie ist die Gattin der Götter' [1]) und eine Kuh ist die Dakṣiṇā dafür. Bei anderer Gelegenheit ist sie der Typus der Hausfrau. Wenn die Gattin des Opferers umgürtet wird, begleitet man die Ceremonie mit dem Spruch *adityai rāsnāsi* [2]).

In meiner Dissertation habe ich Aditi als ‚das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit' definirt und mich damit stark der Ansicht Roths (ZDMG. VI, 68) genähert, nach der dieses ewige und unantastbare Princip, ‚in dem die Ādityas ruhen und das ihr Wesen ausmache', das himmlische Licht sei [3]). Ich glaube auch heute noch, dass diese Definition im Wesentlichen richtig ist. Ihr steht die Ansicht Max Müllers, dass Aditi ‚the Infinite' bedeute [4]), gegenüber und die Oldenbergs [5]), der in Aditi nur den Begriff der ‚Nichtgebundenheit' erkennen will, nicht die Unendlichkeit des Raumes oder die Unvergänglichkeit oder mit Herbeiziehung eines Natursubstrates das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit; man schiebe, sagt er, damit in den Mittelpunkt, was höchstens an der Peripherie eine berechtigte Stelle habe. Oldenberg liefert keinen Beweis für seine Meinung und schränkt weiterhin seine Sätze so erheblich ein, dass der Unterschied zwischen

---

[1]) Çat. Br. V, 3, 1, 4; auch allein die Gattin Viṣṇus VS. XXIX, 60.

[2]) Kāt. II, 7, 1.

[3]) Roth erklärt Aditi als ‚die Ewigkeit oder das Ewige'; es ist aber aus den folgenden Sätzen klar, dass er die allgemeine Bedeutung durch die Beziehung auf das himmlische Licht einschränkt.

[4]) SBE. XXXII, 241 ff. u. s.

[5]) Rel. d. V. 205.

seiner und meiner Ansicht tatsächlich sehr gering wird[1]). Gingen wir von der Etymologie aus, so könnte, deren Richtigkeit vorausgesetzt, die Deutung kaum anders als O. vorschlägt, ausfallen; aber, wie bei Savitṛ, sind dieser etymologischen Bedeutung schon engere Grenzen gezogen und die Verse, die von Aditis Licht sprechen, sind keineswegs jünger als die anderen, die sie oder ihre Söhne um Freiheit aus Not und Bedrängnis anrufen. Nicht alle Götter, das ist hierbei zu beachten, sondern nur eine bestimmte Gruppe wird zu Söhnen Aditis gemacht; und zu dieser Gruppe treten — abgesehen von Dakṣa, Añça — sämtlich mit dem Licht verwandte Wesen, Savitṛ, Indra, vor allem später der Sonnengott (S. 101). Wir finden keinen der Sturmgötter unter ihren Söhnen, obwohl doch dem Winde am ersten, wenn es sich um eine Göttin der ‚Ungebundenheit' handelte, dieser Platz gebührte; denn von allen Göttern ist er der vornehmste Sohn der Freiheit; *yathāvaçáṃ carati devá eṣáḥ* heisst es ṚV. X, 168, 4; er ersiegt TBr. III, 1, 4, 13 *kāmacāra.* Maitr. Saṃh. II, 2, 7(20, l. Z.) heisst es *na khalu vai kiṃ cana vāyunānabhigatam asti*[2]).

---

[1]) p. 205: ‚Richtig, ja selbstverständlich ist nur zunächst dies, dass der ‚Freiheit', indem sie personificirt und mit Varuṇa und seiner Göttergruppe verwandtschaftlich verbunden wurde, nun auch — vermutlich von Anfang an (nb!) — konkrete Attribute beigelegt worden sind, die der Lichtnatur wie der ordnenden Herrschernatur jener Gottheiten entsprachen, zumal die Vorstellungen von Licht und Freiheit unter einander eng verknüpft waren'. Das kann doch nur heissen: etymologisch bedeutet Aditi zwar ‚Ungebundenheit', aber sie wurde bald, ‚vermutlich von Anfang an', auf das Licht bezogen. Das wäre ja auch meine Meinung. Noch weniger als die Beziehung auf blosse Ungebundenheit, die in der Etymologie eine äusserliche Stütze hat, ist der Gedanke an einen Kuhfetisch bei Aditi begründet. Nach O.'s Vermutung soll sie einst in Kuhgestalt gedacht worden sein, und ‚als Mutter von Sonne, Mond und Planeten' soll ‚eine offenbar einer sehr tiefen Stufe der mythischen Bildungstypen angehörende Göttin Kuh, wir sollten vielleicht besser sagen ein Kuhfetisch' ‚an der Stelle der Göttin Freiheit' gestanden haben (Rel. d. V. 207). Ich kann davon nichts finden.

[2]) Weiteres siehe unten in dem Abschnitt über Vāyu.

Eltern und Söhne pflegen auch mythologisch nicht identisch zu sein; aber das allgemeine Lebenselement ist ihnen mit der Mutter hier gemeinsam. Ihre Söhne sind die Götter des Lichtes, das im Himmel wohnt; und Aditi ist untrennbar damit verbunden; es ist ihr innerstes Wesen[1]). Damit stimmt überein, dass Aditi oder den Ādityas Kāt. XV, 9, 18 ff. eine rotgelbe Kuh geopfert wird, während die (Viçvedevāḥ oder) die Maruts, die Söhne der Pṛçni sind, eine gescheckte erhalten[2]).

Aus dem Besitz des Lichtes kann sich der Besitz der Freiheit eben so leicht, vielleicht leichter entwickeln, wie aus der Ungebundenheit der Begriff des Lichtes; denn das Licht führt die unmittelbare Bezeichnung *urú*[3]), *ábhaya*[4]) und *ávṛka* und steht im Gegensatz nicht nur zu Dunkel, sondern auch zu Enge und Not[5]). Somit stehe ich nicht an, Aditi

---

[1]) I, 136, 3: *jyótiṣmatīm áditim — svàrvatīm ā́ sacete divédive — |*
jyótiṣmat kṣatrám āçāte ādityā́ — |
II, 27, 11: *yuṣmā́nīto ábhayam jyótir açyām |*
IV, 25, 3: *ká ādityā́n áditim jyótir īṭṭe |*
VII, 82, 10: *avadhrám jyótir áditeḥ |*
X, 185, 3: *yásmai putrā́so áditeḥ — | jyotir yácchanty ájasram ||*
Uṣas ist I, 113, 19 *áditer ánīkam.* Cf. auch die Bemerkung Bergaignes, dass wir uns hüten müssen in Aditi ‚purement et simplement le ciel conçu comme femelle' zu sehen (III, 90).

[2]) *çyeny ādityebhyo 'dityai vā.* Komm.: *çyenī raktavarṇā — prathame paçubandhe.* 19. *vaiçvadevī pṛṣatī mārutī vā.* — Unklar ist mir die Bedeutung einer *avi vaçā* TS. II, 1, 2, 3 für die Ādityas: — *yaḥ kāmayeta pratheya paçubhiḥ pra prajayā jāyeyeti sa etām avim vaçām ādityebhyaḥ kāmāya ā labheta.* Als die Götter ein solches Tier opferten ‚*tato vā aprathata pṛthivy ajāyantauṣadhayaḥ* | VS. XXIV, 6: *çvetā avarokiṇa ādityānām nabhorūpāḥ pārjanyāḥ;* TS. I, 8, 19: *ādityām malhām garbhiṇīm ā labhate mārutīm pṛçnim paṣṭhauhīm.*

[3]) I, 117, 21; II, 27, 14; VI, 3, 1; VII, 5, 6; IX, 91, 6; 94, 5 s. Grassmann, WB.

[4]) II, 27, 14. Cf. VI, 47, 8: *urúm no lokám ánu neṣi vidvā́n svàrvaj jyótir ábhayam svastí |*

[5]) II, 39, 7: *jyótir vṛṇīta támaso vijānán*
āré syāma duritā́d abhī́ke |

als ‚das ewige Licht‘, das unvergängliche Licht, das am Himmel seine Stätte hat, zu definiren, und die Ādityas sind die Söhne dieses Lichtes im Gegensatz zu andern wie den Maruts, die *pṛçnimātaraḥ* heissen. Wir haben eine Stelle, die nach meiner Meinung eine Umschreibung des in Aditi personificirten Gedankens ist und hier als Parallele herbeigezogen werden kann. In dem Sūryaliede I, 115, 5 heisst es

anantám anyád rúçad asya pā́jaḥ
kṛṣṇám anyád dharítaḥ sáṃ bharanti ||

dieses *anantám anyád rúçad pā́jaḥ* ist Aditi.

Vor mir hat Colinet denselben Gegenstand behandelt[1]) und ich freue mich, dass meine Arbeit mit den Ergebnissen der seinigen im Wesentlichen übereinstimmt: ‚nous aussi, nous voyons dans Aditi la lumière empyréenne‘, sagt Colinet, und an andrer Stelle ‚tous les caractères d'Aditi s'expliquent sans difficulté si l'on admet qu'elle représente à l'origine la lumière empyréenne dans son union avec le ciel suprême ou le dieu du ciel suprême. Elle est alors la déesse de la lumière impérissable, dont l'Aurore est la face brillante‘ und Colinet wird auch darin recht haben, dass Aditi keineswegs als ‚le produit de spéculations individuelles et passagères‘ zu betrachten sei. Keine Bestätigung finde ich im ṚV. für die Identifikation von Aditi und Erde[2]). Ich habe früher die Beweise dafür angeführt, dass die Yajuslitteratur in weitem Umfange diese Deutung vornimmt[3]) und versucht die Gründe dafür zu ermitteln. Noch heute glaube ich, dass wir es mit einer späteren Übertragung zu tun haben, weil die ‚Erde‘ nicht die Mutter von Varuṇa-Mitra geworden sein kann; wenigstens sehe ich nirgends eine Andeutung, wie das zu-

X. 36. 3: *viçvasmān no áditiḥ pātv áṅhasaḥ* — |
svàrvaj jyótir avṛkáṃ naçīmahi — ||

[1]) Transactions of the ninth international congress of or. vol. I, 396.

[2]) Pischel, VStud. II, 85 ff. RV. I, 72, 9 bleibt unsicher.

[3]) Über die Göttin Aditi S. 39; Bloomfield, ZDMG. XXXXVIII, 552.

gegangen sein sollte. Aditi ist aber Mutter der Götter, sie entspricht der Mahiṣī und der Patnī und so, glaube ich, wird die *áditir mātā́ paramé vyòman*, wird die *mahī mātā́* zur Bezeichnung der Erde geworden sein, die mit ihr auch das *gotva* gemein hat. Comme Aditi, sagt Colinet, la terre est la déesse de la fécondité; comme Aditi, elle est surtout l'épouse de Dyaus, non du Dyaus-empyrée, mais du ciel visible (l. c. 402).

Savitṛ und die Ṛbhus.

Savitṛ.

In der Deutung Savitṛs stehen sich zwei Ansichten gegenüber, die eine, die vom späteren Sprachgebrauch ausgeht und auch im ṚV. in ihm einen Sonnengott erkennen will, die andere, von Oldenberg vertreten, die ihn für eine Abstraktion erklärt, für einen ‚Gott Erreger', der erst nachträglich mit dem Charakter eines Lichtgottes umkleidet worden sei. Die Entscheidung ist nicht leicht zu treffen, weil das Etymon des Namens, das den Liederdichtern noch gegenwärtig war, zum Ausgang vieler Wortspiele mit dem Verbum *su* dient, und andrerseits eine etwas subjektive Bewertung der zur Erklärung notwendigen Stellen nicht ganz auszuschliessen ist. Grade die Verse, auf die die Verteidiger der Sonnentheorie besondern Wert legen zu müssen glauben, gelten der anderen Seite als unwesentlich, und Oldenberg, der jene Verse keineswegs verkennen will, fragt: ‚was für Äusserungen des ṚV. lassen sich eigentlich als Beweis hierfür [für S. als Sonnengott] geltend machen'? (ZDMG. LI, p. 483).

Wenden wir uns zunächst zum Ritual.

1. Savitṛ im Ritual.

Wir begegnen Savitṛ regelmässig beim Agniṣṭoma und natürlich bei den ihm folgenden Abarten, wo der mit gewissen Sondervorschriften umgebene Sāvitragraha bei der Abendpressung dargebracht wird. Āp. XIII, 13 gibt folgende Regeln:

„1. mit dem Spruch ‚das Gute heut, o Savitṛ‘ schöpft er mittels des Antaryāmapātra aus dem Āgrayaṇagefäss [den Graha], setzt ihn aber nicht hin[1]),

2. die beiden Sampraiṣas lauten: ‚recitire für Gott Savitṛ‘ und ‚fordere auf für Gott Savitṛ‘,

3. der Anuvaṣaṭkāra ist verboten“.

Der Sāvitragraha folgt nach unsrem Sūtra auf den Namaskāra für die Manen und leitet andrerseits das Vaiçvadevaçastra ein. An die Savitṛ einladende Hymne schliesst sich ein Vers für Vāyu, das Dyāvāpṛthivīyasūkta I, 159 und für die Ṛbhus das Lied I, 111 an. Es heisst über den Sāvitragraha im Kauṣ. Brāhm. XVI, 2: „jetzt gehen sie mit dem Sāvitragraha vor. Anfänglich opferte man ihn beim Prātaḥsavana. Nachkommenschaft ward nicht geboren. [Man opferte] ihn beim Mittagsavana. [Aber Nachkommenschaft wurde] auch da nicht [geboren]. Sie opferten ihn hier beim dritten Savana. Darauf wurde Nachkommenschaft geboren. Daher ist Savitṛ bei dem 3. Savana festgestellt. Nun ist Savitṛ einer von den Ādityas; den Ādityas gehört das 3. Savana. Nachdem er einen Triṣṭubhvers als Puronuvākyā für den Sāvitragraha hergesagt hat, macht er eine Jagatī zum Yājyāverse .... Er sagt keinen Anuvaṣaṭkāra, (Abschluss ist Anuvaṣaṭkāra), in der Absicht ‚dass ich nicht vor der Zeit das Leben beende‘. Denn gleichsam angeschirrt ist das Leben .... 3. Mit Savitṛ beginnt das Vaiçvadevaçastra. Von Savitṛ angeregt, rüsteten die Götter das 3. Savana zu; daher gehört ‚Pratipad und Anucara, Sūkta‘ dem Savitṛ“.

Aus dieser Angabe folgt, dass die Stelle des Sāvitragraha vom Morgen auf den Abend verlegt worden ist oder, da der Agniṣṭoma dem Laufe des Jahres folgt, also wohl ein Abbild des Jahres ist, vom Jahresanfang auf den durch das Tṛtīyasavana repräsentirten Jahresschluss. Damit steht auch

---

[1]) Cf. Çat. Br. IV, 4, 1, 1 ff.: *mano ha vā asya savitā* —

die seltsame Stellung der Ādityas, die beim Abendsavana untergebracht sind und hier ebenfalls nicht ursprünglich ihren Platz gehabt haben werden, in Verbindung [1]).

Von dem Sāvitragraha und dem Vaiçvadevaçastra ist die Verehrung der Ṛbhus, die sich einen Anteil am Somatrank erwarben, nicht zu trennen. „Man wollte für sie beim Prātaḥsavana den Somatrank bereiten, aber Agni mit den Vasus stiess sie vom Prātaḥsavana weg. Man wollte für sie bei der Mittagpressung (den Somatrank) bereiten; Indra mit den Rudras stiess sie von der Mittagpressung fort. Man wollte ihnen (den Somatrank) beim Abendsavana bereiten. Die Viçve devāḥ stiessen sie heftig weg: ‚nicht sollen sie hier trinken, nicht hier'. Prajāpati sprach zu Savitṛ: ‚Sie sind deine Schüler *(antevāsa)*; trink du mit ihnen zusammen'. „Ja, sprach Savitṛ, trink du ihnen zur Seite". Ihnen zur Seite trank Prajāpati . . . Vor ihnen ekelten sich die Götter wegen ihres Menschengeruches; sie legten die beiden Dhāyyāverse dazwischen . . ." (Ait. Br. III, 30). Diese Erzählung zeigt sie in engem Zusammenhange mit Savitṛ und Prajāpati; sie hat besondere Bedeutung, weil ihre Elemente dem ṚV. bekannt sind. Denn es ist unmöglich von dem Savitṛ, dessen *antevāsāḥ* die Ṛbhus im Ritual heissen, den Savitṛ zu trennen, in dessen Haus sie nach einigen ṚV.-Versen [2]) zwölf Tage als Gäste weilen, den *savitṛ dāçvaṅs* und den *agohya*. Wer ist dieser? Ich sehe keinen Grund von Sāyaṇa abzuweichen, der I, 161, 11 [3]); IV, 33, 7 [4]) Agohya

[1]) Ähnlich wie das Kauṣītakin spricht sich das Aitareya Brāhmaṇa III, 29 aus; zum Teil benützen beide dieselbe Quelle und brauchen dieselben Worte. Hinzuzufügen wäre aus dem Ait. (III, 29, 5) noch die Bemerkung: ‚von beiden Savanas, dem Prātaḥsavana und dem Tṛtīyasavana, trinkt Savitṛ in unterschiedlicher Weise (vipibati, Comm. vilakṣaṇatvena pibati vol. II, p. 134). Wenn der Savitṛnivid ein Wort mit *pibu* vorangeht und eins mit *mad* folgt, beteiligt er ihn an beiden Savanas'.

[2]) I, 110, 2. 3; 161, 11 etc. s. unten.

[3]) *agohyasyāgrāhyasyādityasya gṛhe maṇḍale yad yāvatkālam* —

[4]) *agohyasyāgopyasyādityasya gṛha ātithye.*

als *āditya* erklärt; und schon ṚV. I, 110, 2. 3 weisen auf die Identität von Agohya und Savitṛ[1]). Hier in Savitṛ einen blossen Gott ‚Beleber‘ oder ‚Erreger‘ zu suchen, dürfte durch die Situation ausgeschlossen sein; auch wenn wir von Sāyaṇas Zeugnis absehen wollen, erscheint doch Savitṛ, in dessen Hause die Ṛbhus wohnen, schon zu bestimmt charakterisirt, als dass wir uns an einer blossen Abstraktion genügen lassen könnten. Das App. ist hier zum Namen einer bestimmten mythologischen Persönlichkeit vorgeschritten. Wir können ferner einen Hinweis auf Savitṛs Natur aus den Gebräuchen der Agniciti entnehmen. Es ist bekannt, dass der dabei herzustellende Altar verschiedene Formen haben kann, die Gestalt eines *çyena, çmaçāna* u. a. „Wer den Himmel wünscht, soll für Savitṛ schichten“[2]). Die Form des Altars kommt hierbei in der Weise zu Stande, dass man in der Mitte des bestimmten Platzes für die Uttaravedi einen Pflock einschlägt und ringsherum einen Kreis von der Grösse eines Wagenrades beschreibt[3]); mir scheint das deutlich auf die Vorstellung, die man von Savitṛ in den Kreisen der Yājñikas hegte, hinzuweisen: eine Abstraktion, ein Gott ‚Beleber‘, war ihnen Savitṛ nicht[4]). Die für den Aufbau verwendeten Iṣṭakās bezeichnen die 15 Tage resp. Nächte des Pūrvapakṣa, Aparapakṣa, die 12 Pūrva- resp. Aparapakṣas selbst u. s. w.

Nicht ohne Wichtigkeit, drittens, sind die Savitṛ dargebrachten Puroḍāças[5]). Sie kehren in dem weitschichtigen

---

[1]) Weiteres s. v. Ṛbhu. Cf. Sāy. I, 110, 3: *yad yadā yūyam agohyaṃ gūhitum açakyaṃ sarvair dṛçyamānaṃ savitāraṃ çrāvayanto* etc. Bergaigne III, 52 erklärt *agohya* als ‚à qui rien ne peut être caché‘; zweifelhaft.

[2]) TBr. III, 10, 1 Komm.

[3]) l. c.: *sarvataḥ parimaṇḍalaṃ rathacakramātraṃ sāvitraṃ parilikhya.*

[4]) Cf. auch TBr. III, 10, 9, 15.

[5]) TS. I, 8, 2; 9, 1: *sāvitraṃ dvādaçakapālaṃ kṣattur gṛha upadhvasto dakṣiṇā;* I, 8, 17; 19; 20; I, 8, 10, 1: *savitre satyaprasavāya p. dvādaçakapālam āçūnām vrīhīṇām;* TBr. III, 1, 4, 11; Çat. Br. II, 5, 4, 5 *(aṣṭā-*

Ritual sehr häufig wieder und werden vorwiegend durch die Bestimmung *dvādaçakapāla* charakterisirt. Die Bedeutung dieser Angabe ist zwar nicht zu überschätzen, denn wir wissen keineswegs immer, warum diese oder jene (schwerlich je zufällige) Kapālazahl angewendet wurde; aber die regelmässig wiederkehrende Zwölfzahl legt doch den Gedanken an die Zwölfzahl der Kapālas bei Opfern für Vaiçvānara nahe; denn diesen haben wir schon früher als eine Form des Sonnengottes kennen gelernt[1]). Es ist auch der Savitṛspenden zu gedenken, die beim Açvamedha ein Jahr lang Tag für Tag wiederholt werden[2]); auch dieser Zeitraum weist auf den Gott, der über das Jahr herrscht, hin. Diesen drei Fällen, die gestatten Savitṛ's Wesen bestimmter zu benennen, stehen nun die gegenüber, in denen von seinem *sava* oder *prasava* gesprochen wird. Wir finden den Hinweis darauf am Anfang der grossen Opfer[3]), die ‚auf S.'s Geheiss' vor sich gehen, sowie bei deren kleinen Verrichtungen, wo die Worte *devasya savituḥ prasave* unendlich viele Mal wiederkehren und den Anfang vieler Handlungen bezeichnen[4]). Folgt hieraus, dass er denen, die die Formel anwendeten, nichts anderes war als ein ‚Gott Erreger'?

Die Formel *devasya tvā savituḥ prasave* hat häufig eine Fortsetzung; ihr folgen die Worte *açvinor bāhubhyāṃ pūṣṇo hastābhyām*[5]), und grade hieraus kann man erkennen, dass

kapālo vā); V, 4, 5, 6 (oder *aṣṭākap.*); 5, 4, 29; XII, 7, 2, 19: *dvādaçakapālaḥ sāvitro bhavati, dvādaça vai māsāḥ saṃvatsarasya* etc. Daneben auch, wie bei Agni, acht Kapālas. Anders Çat. Br. X, 4, 1: *sa eṣa saṃvatsaraḥ prajāpatir agniḥ / tasyārdham eva sāvitrāṇy ardham vaiçvakarmāṇi.*

[1]) Sūrya andrerseits erhält einen *ekakapāla p.*: ÇBr. II, 6, 3, 8.

[2]) Ritualllitt. S. 150.

[3]) Cf. z. B. TS. IV, 1, 1: *yuktvāya manasā devān — savitā pra suvati tān — deva savitaḥ pra suva yajñam, pra suva yajñapatim bhagāya / imam no deva savitar yajñaṃ pra suva devayuvam —*

[4]) Oldenberg, ZDMG. LI, p. 479.

[5]) Siehe den Index zur Taitt. Saṃh. ed. Weber oder zur Maitr. Saṃh. ed. L. v. Schroeder.

jene Worte *devasya tvā prasave* nicht mehr Wert haben als ‚die Arme der Açvins' oder ‚Pūṣans Hände', d. h. es sind eben nur stereotype Phrasen, die aus dem Vorstellungskreise der betreffenden Götter entlehnt und in diesen Formeln haften geblieben sind, ohne über ihre ursprüngliche Bedeutung etwas auszusagen [1]).

An diesem Urteil möchte ich auch durch die Häufigkeit der Betonung des *savituḥ prasave*, *save* nicht irre werden. Unzweifelhaft war die Bedeutung des Gottesnamens noch lebendig und wurde die Grundlage vieler Wortspiele [2]); wo wir aber im Ritual S. selber als Mittelpunkt einer Handlung treffen, sehen wir ihn über die blosse Gestalt eines Antreibers

---

[1]) Ohne Weiteres ist einzuräumen, dass von S.'ssava besonders häufig gesprochen wird, aber nicht ausschliesslich. Ich nenne die ‚Fesseln', mit denen er bindet (TS. I, 1, 9 h; 10 g); oder I, 1, 8 m: *devas tvā s. çrapayatu varṣiṣṭhe adhi nāke;* I, 1, 5 a: *devo vaḥ savitotpunātu —;* (6 k) *prati gṛhṇātu.* Dazu die von O. (pag. 482 [2]) etwas unterschätzten Stellen, die ihn direkt als Sonne charakterisiren. ÇBr. III, 2, 3, 18 [6, 3, 18]; IV, 4, 1, 3: *eṣa vai savitā ya eṣa tapati;* V, 3, 1, 7 heisst es bei dem Puroḍāça *dvādaçakapāla* oder *aṣṭākapāla*, der bei dem Rājasūya *kṣattur gṛhe* dargebracht wird: *savitā vai devānām prasavitā, prasavitā vai kṣattā, tasmāt sāvitro bhavati — tasya çyeto 'naḍvān dakṣiṇaiṣa vai savitā ya eṣa tapati, eti vā eṣa, ety anaḍvān yuktas tad yac chyeto bhavati çyeta iva hy eṣa udyaṅç cāstaṃ ca yan bhavati tasmāc chyeto 'naḍvān dakṣiṇā.* Angeführt werden kann sein ‚goldenes Grabscheit' VS. XI, 11 etc. Er ist m. W. nie mit vāta, vāyu gleichgesetzt; seiner geistigen Eigenschaft entsprechend aber mit *manaḥ*: ÇBr. III, 4, 1, 1. Nebenbei bemerkt, Oldenberg will, dass die Açvins Morgen- und Abendstern bedeuten. Wir sehen, dass hier von ihren ‚beiden Armen' gesprochen wird. Haben bei diesen Lichtgöttern ‚zwei Arme' etwas Wahrscheinlicheres oder Unwahrscheinlicheres als Savitṛs ‚zwei Hände', von denen O. ZDMG. LI, 479 [2] mit Bergaigne glaubt, dass sie sich nicht allzugut zu einem Bilde der zahllosen Strahlen schicken?

[2]) TS. I, 1, 9 t; ÇBr. I, 7, 4, 8: *sa bṛhaspatiḥ savitāram eva prasavāyopādhārat savitā vai devānāṃ prasavitedam* — 14. 21; II, 3, 1, 38; 4, 39; III, 9, 1, 20; IV, 6, 6, 7; V, 3, 5, 8; VI, 5, 4, 11; 6, 1 (Cf. aber auch TS. I, 1, 13: *vājasya mā prasavenodgrābheṇodgrabhīt;* 2, 4: *tasyās te satyasavasaḥ prasave vācaḥ* — und die Devasūgottheiten).

hinausgelangt [1]). Und sollte fürs Ritual so ganz vergessen worden sein, was die belebende und antreibende Kraft aller an die bestimmte Jahreszeit gebundenen Opfer ist? Ich sollte meinen, es wäre möglich, dass aus der belebenden Kraft des Sonnengottes [2]), der die Opfer wie die menschliche Tätigkeit *(mitro yātayajjana)*, in Gang bringt, erst der *savituḥ prasava* abstrahirt worden wäre.

---

[1]) Oldenberg, l. c. 479 sagt: ‚die charakteristische Stelle aber, an welcher Savitarverehrung zu begegnen pflegt, ist der Eingang grösserer Opfer, wo es sich für deren Vollzieher darum handelt, die Antreibekraft des göttlichen Antreibers auf sich zu lenken, um des heiligen . . Werkes recht zu walten . . . So wird beim Prāyaṇīya des Somaopfers Savitar neben Pathyā Svasti u. a. angerufen. In den zugehörigen Versen — dieselben sind darauf hin ausgewählt, *pravatyo netṛmatyaḥ pathimatyaḥ svastimatyaḥ* zu sein Ait. Br. I, 10, 1 — wird er als *satyasava* verehrt und von ihm wird gesagt *pra ca suvāti* (ṚV. V, 82, 7. 9) . ., so dass sich der Zweck, welchem nach dem Ait. Br. (I, 8, 12) diese Anrufung dient ‚*prasavāya Savitā*' deutlich ausspricht, während von Beziehungen auf Solarisches nichts zu entdecken ist'. Man sieht hier die Subjektivität der Oldenbergschen Methode. Er übersieht, dass gerade beim Somaopfer Savitṛ seine Stellung beim Abendsavana hat und die Prāyaṇīyā nur eine Hilfsceremonie ist, die das Opfer einleitet, wie die Udayanīyā es ausleitet (Āp. XIII, 23, 1 Kauṣ Br. VII, 8), und die Gottheiten beider Iṣṭis ganz dieselben sind, von der Reihenfolge abgesehen. Ausser Pathyā Svasti und Savitṛ finden wir bei beiden Agni, Soma, Aditi. Sie sind im Ait. nach Himmelsgegenden verteilt; Agni ist der Süden, Soma der Westen, Savitṛ der NW. zugewiesen (anders Çat. Br. III, 2, 3, 15 ff.). So wenig man aus diesem Vorkommen etwas unmittelbar für die Bedeutung von Agni, Soma schliessen wird, möchte ich daraus einen Schluss auf Savitṛs Charakter für ratsam halten. Agni-Soma werden in diesem Zusammenhang als *cakṣuṣī, prāṇāpānau*, Agni als *annapati* u. s. w. bezeichnet. Muss also Savitṛ, weil er ‚antreibt', grade auf die Stellung eines Abstraktums beschränkt sein? Oder, wollen wir Indra, weil die Kraft seiner Arme formelhaft verwendet, seine ‚Kraft' symbolisch geworden ist, darum zum Typus des Starken ohne materielle Grundbedeutung von Anfang an bestimmt sein lassen? O. ist sicher nicht der Meinung.

[2]) Cf. Kāçikā III, 2, 21: *divā karoti prāṇinaç ceṣṭāyuktān iti divākaraḥ* /

2. Im Ṛgveda.

Die Verhältnisse im ṚV. sind nicht anders als im Ritual; der *prasava* des Gottes wird hier nicht weniger lebhaft betont, und auf der anderen Seite umgeben S. alle Merkmale des Sonnengottes. Lässt sich nachweisen, dass jene Stellen, die S.'s belebende Tätigkeit preisen, älter sind als die anderen, so hat Oldenberg recht. Aber ich finde, dass diese Stellen in denselben Hymnen neben jenen andern vorkommen und beide Eigenschaften Savitṛs in unserem Material gar nicht von einander abzusondern sind. So heisst es V, 81,

2: *prâsāvīd bhadrám dvipáde cátuṣpade* |
5: *utéçiṣe prasavásya tvám éka it* |

und derselbe zweite Vers sagt von ihm mit den Worten

ví nâkam akhyat savitā́ várenyaḥ
ánu prayā́ṇam uṣáso ví rājati ||

genau dasselbe, was andere Stellen von Agni (Sūrya) sagen, „dass er hinter der Uṣas herwandle [1]". Hier ist, vom Namen abgesehen, kein Unterschied zwischen Savitṛ und Agni-Sūrya. Können wir beweisen, dass dies Lied V, 81, wo die Sonneneigenschaften Savitṛs unverkennbar sind, später ist als das folgende V, 82, in dem sein *prasava* in den Vordergrund gestellt wird? Und so verbietet sich von selbst das Herausheben einer einzelnen, wenn auch noch so oft betonten Eigenschaft bei Erörterung der Frage nach der dem Gott zu Grunde liegenden Idee. Wie hier können wir in anderen Fällen den vollständigen Parallelismus zwischen Sūrya und Savitṛ wahrnehmen [2]):

---

[1]) VMyth. II, 40.

[2]) Sūrya: I, 115, 4ab

tát sū́ryasya devatvám tán mahitvám
madhyā́ kártor vítatam sám jabhāra

Savitṛ: II, 38, 4ab

púnaḥ sám avyad vítatam váyantī
madhyā́ kártor ny àdhāc chákma dhī́raḥ |

Cf. Kum. Sambhava VIII, 30.

Das Maṇḍala, in dem Savitṛ am deutlichsten die Bedeutung des Sonnengottes hat, ist ausser dem fünften das vierte. Wie hier das 53. Lied ohne diese Annahme verständlich sein soll, weiss ich nicht, wenn wir nicht zu künstlichen Erklärungen oder Umgehungen greifen sollen. Wir sehen, dass Savitṛ mit seinen Strahlen die Welt zur Ruhe bringt und zur Tätigkeit treibt[1], ein gelbes Kleid anlegt[2]; *niveçáyan* und *prasuván* — *jagát* wird durch das danebenstehende *aktúbhiḥ* unzweideutig erläutert (man vergleiche den unten angeführten Vers des Sūryaliedes X, 37, 9); oder man stelle zu v. 3: *ā́prā*

I. 115, 4[cd] (auch 5[cd]):

yadéd áyukta harítaḥ sadhásthād
ā́d rā́trī vā́sas tanute simásmai //

X, 37, 9:

yásya te víçvā bhúvanāni ketúnā
prá cérate ní ca viçánte aktúbhiḥ /

VIII, 25, 19:

ud u ṣyá çaraṇé divó
jyótir ayaṅsta sū́ryaḥ /

VII, 79, 1:

[illegible]mdṛ́gbhir ukṣábhir bhānúm açret
[illegible] sū́ryo ródasī cákṣasāvaḥ

II, 38, 2[bd]:

nūnám árīramad átamānaṃ cid étoḥ / —
— ánu vratáṃ savitúr móky ā́gāt /

I, 35, 2:

ā́ kṛṣṇéna rájasā vártamāno
niveçáyann amṛ́taṃ mártyaṃ ca /

oder VII, 45, 1:

— antarikṣaprā́ váhamāno áçvaiḥ /
— niveçáyañ ca prasuváñ ca bhū́ma //

VII, 76, 1:

úd u jyótir amṛ́taṃ viçvájanyam
viçvā́naraḥ savitā́ devó açret /

IV, 13, 1[d], 2[a]:

út sū́ryo jyótiṣā devá eti //
ūrdhváṃ bhānúṃ savitā́ devó açret

VII, 72, 4:

ūrdhváṃ bhānúm savitā́ devó açret

1) v. 3: *prá bāhū́ asrāk savitā́ sávīmani*
niveçáyan prasuvánn aktúbhir jágat /
divó dhartā́ bhúvanasya prajā́patiḥ
v. 2: *piçáṅgaṃ drāpíṃ práti muñcate kavíḥ /*
v. 1: *chardír yéna dāçúṣe yácchate tmánā*
tán no mahā́ñ úd ayān devó aktúbhiḥ //

rájāṅsi divyáni párthivā die Worte 1, 115, 1: *ápra dyávā-pṛthivī antárikṣaṃ sárya.* Wenn ihm die Bedeutung eines Lichtgottes, richtiger ‚Sonnengottes', die er ja später ausschliesslich hat, erst später angeflogen ist, so ist aus diesem Liede ersichtlich, dass der Anflug schon, ehe dieser Vāmadeva sein Lied dichtete, vollzogen gewesen sein muss. Ich wüsste nicht, was man anderes als hier geschieht, von einem Sonnengott aussagen sollte, wenn man nicht grade verlangt, genau alles, was von Sūrya oder Vaiçvānara ausgesagt wird, hier wiederfinden zu wollen. Ein solches Verlangen ist aber unberechtigt. Ich habe schon VMyth. II, 118 hervorgehoben, dass jeden Gott ein gewisser ihm ausschliesslich oder vorzugsweise eigener Anschauungskreis und eine besondere Terminologie umgibt[1]). Wie die Sphäre Sūryas von der Vaiçvānaras verschieden ist, so auch die Savitṛs von der Sūryas. Beide Namen gehen von verschiedenen Gedanken aus; und wenn Oldenberg sagt: ‚so viel steht zunächst auf den ersten Blick fest, dass den ṛgvedischen Dichtern Sūrya und Savitṛ zwei verschiedene göttliche Personen sind . . . Sie berühren sich, aber sie sind von einander getrennt. Man lese hintereinander die Sūryahymnen und die Savitarhymnen: der gewöhnliche Inhalt der einen ist ein wesentlich anderer als derjenige der anderen'[2]), so ist das genau das, was zu erwarten ist. Man lese die Sūrya- und Vaiçvānaralieder und wird, obwohl Vaiçvānara und Sūrya Personifikationen derselben Naturerscheinung sind, auch hier einen wesentlich anderen Inhalt finden. Ich kann auch den Worten O.'s, dass ‚Sūrya an der einen, Savitṛ an der andern Stelle im Ritual seine Verehrung empfange, ohne dass sie vertauscht werden könnten' völlig beistimmen; denn eine solche Vertauschung, die vom Standpunkt der Exegese leicht erscheinen könnte, ist nicht leicht möglich von dem der Theologie und des Rituals. Jeder Gott gilt als eine

[1]) Auch die Opfergaben variiren oft.
[2]) ZDMG. LI, 482.

durch seinen Namen bestimmt ausgeprägte Individualität und wird als Sonderwesen empfunden; jeder der Namen hat seine besondere Entwicklung, die ihn geschaffen und ihm gewisse Charakterzüge mit auf den Weg gegeben hat. Auch Mitra, den ich mit O. als alten Sonnengott deute, kann nicht mit Sūrya oder Vaiçvānara oder sonst einem Namen vertauscht werden, der an sich dieselbe Erscheinung bezeichnet[1]). Die Freiheit, die wir auf unserm Wege diesen Erzeugnissen mythologischer Entwicklungsprocesse gegenüber gewinnen, existirte nicht für die alten Yājñikas, die sie im Einklange mit der Tradition an einer bestimmten Stelle in ihr rituelles Mosaik einzusetzen suchten. O. hält Indra und Parjanya für Gewittergötter, aber er wird gewiss nicht annehmen, dass eine Spende an den einen rituell gleichwertig mit einer für den andern betrachtet worden sei, oder dass Sūrya- und Mitraopfer wechseln.

Wie der Dichter von IV, 53, so legt auch ein anderer Vāmadeva, der Verfasser von IV, 13. 14 dafür Zeugnis ab, dass zu seiner Zeit Savitṛ und Sonne nicht mehr geschieden waren. Savitṛs Strahl *bhānú*, *ketú* wird dort genannt[2]) und dieser gilt als so feststehende Eigenschaft von ihm, dass er IV, 6, 2 zum Vergleich dient und Agnis aufsteigender Strahl mit dem Savitṛs verglichen wird[3]). Das schliesst nicht

[1]) VMyth. II 118. 237 ff.

[2]) vv. 2: *ūrdhváṃ bhānúṃ savitā́ devó açred*
drapsáṃ dávidhvad gaviṣó ná sátvā /
ánu vratáṃ váruṇo yanti mitró
yát sū́ryaṃ divy ārohayanti //
resp.: *ūrdhváṃ ketúṃ savitā́ devó açret*
jyótir víçvasmai bhúvanāya kṛṇván /
āprā dyā́vāpṛthivī́ antárikṣam
ví sū́ryo raçmíbhiç cékitānaḥ //

[3]) *ūrdhváṃ bhānúṃ savitévāçret*
méteva dhūmáṃ stabhāyad úpa dyā́m //.
(Cf. auch AV. XVIII, 3, 29 *ūrdhváṃ bhānúṃ savitā́ dyā́m ivopári*). Man darf dabei an die andern Vergleiche zwischen Agni und Sūrya, die sich auf den Glanz beider beziehen, denken:

aus, dass dieselben Vāmadevas, die in S. schon den Sonnengott erblicken, in ihm gleichzeitig den Beleber und Erreger sehen, der über Himmel und Erde gebietet, den Menschen Schätze, den opfernden Göttern die Unsterblichkeit verleiht [1]). Aber grade diese gleichzeitige Verherrlichung **beider** Seiten Savitṛs verbietet für Maṇḍala IV die Zerlegung seines Wesens in zwei aufeinanderfolgende Perioden, die Zerspaltung in einen ‚Beleber‘ und ‚einen Lichtgott‘ Savitṛ, vor dem jener das Recht der Priorität hätte. Dasselbe gilt, wie 81. 82 zeigten, für das V. Buch. Ist etwas anderes wahrscheinlich als dass der **Sonnengott** in seiner Eigenschaft als ‚Erreger‘, in seiner Wirksamkeit der Grund der Personificirung ist? Muss denn, weil hier die etymologische Bedeutung des Namens noch nicht wie bei Indra, Rudra dem Auge entschwunden ist, nun grade auch diese noch massgebend für die Erforschung des mit ihm benannten Gottes sein? Und zu diesen Hymnen kommen andere Momente, die man nur durch theoretische Erwägungen, aber nicht auf Grund unsrer Texte für **spätere** Beimischung zu der Persönlichkeit S.'s, wie der R̥V. ihn auffasst, halten kann. 1) Attribute wie *hiraṇyajihva*, *hiraṇayapāṇi*, *áyohanu* VI, 71, 3. 4, welche sehr wenig zu einer rein abstrakt gedachten Persönlichkeit passen wollen; 2) der auch von O. anerkannte Vers AV. XIII, 2, 36 [2]), der ein nicht zu unter-

VI, 2, 6: *tveṣás te dhūmá ṛṇvati diví ṣáñ chukrá átataḥ*
sûro ná hí dyutá tvám kṛpá pāvaka rócase.

VI, 4, 3. 6; VII, 8, 4: *ví yát sûryo ná rócate bṛhád bhāḥ.* VIII, 43, 32; 69, 2d. Herbeizuziehen ist [illegible] das Adj. *mitramáhas.*

[1]) IV, 54.

[2]) AV. XIII, 2, [illegible]

Dazu XIII, 4, 1 [illegible]
R̥V. VII, 63, 3 [illegible]
lässt sich vo[illegible]
Abstraktum [illegible]

schätzendes Zeugnis ablegt; 3) die Bezeichnung der Sūryā (d. i. Uṣas), die wir als Tochter des Sonnengottes kennen, als *sāvitrī* AV. VI, 82, 2; XIV, 2, 30; 4) die *sūryā́ çáṅsantī*, die Savitṛ dem Soma zur Gattin gibt (R̥V. X, 85, 9); 5) der Hochzeitszug der Sūryā, den Savitṛ entlässt — Äusserungen, an und für sich nicht bedeutungsvoll, aber doch aus dem bekannten Verhältnis von Sonne- und Morgenröte heraus besonders leicht verständlich[1]. Weiter die Beziehung Savitṛs zu Tag und Nacht. Wir begegnen in vedischen Texten dem Sonnengott mehrfach in Verbindung mit ihnen; Sūrya misst die Tage mit den Nächten, oder Uṣāsānaktā sind Sūrya's Frauen[2]. Die Worte, die die Dichter der Savitṛlieder anwenden, lauten zwar etwas anders, namentlich bei dem Dichter des Liedes I, 35, der von ‚dem schwarzen Luftkreis' spricht, durch den Savitṛ rollt oder den Tag bewegt[3]. Aber diese

---

Ich führe hier, der Vollständigkeit wegen, ohne eine Erklärung zu versuchen S.'s Beziehung zum Totenkult an: R̥V. X, 17, 4: *yátrā́sate sukŕ̥to yátra té yayús tátra tvā deváḥ savitā́ dadhātu* und dazu (bei dem Çmaçāna) aus Çat. Br. XIII, 8, 2, 5: *savitā te çarīrebhyaḥ pṛthivyāṃ lokam icchatu; 3, 3: savitā te çarīrāṇi mātur upastha āvapatu.* Von einem Schiff Savitṛs wird AV. XII, 2, 48 ebenfalls im Zusammenhang mit dem Totenkult gesprochen:

ā́ rohata savitúr nā́vam etā́m
ṣaḍbhir urvī́bhir ámatiṃ tarema /

Die Beziehung zum Totenkult sind bei Savitṛ = Sūrya ebenfalls begreiflich. Cf. Çat. Br. II, 3, 3, 7.

[1] VMyth. II, 39 ff.

[2] VMyth. II, 46.

[3] I, 35, 2: *ā́ kṛṣṇéna rájasā vártamāno*
niveçáyann amŕ̥taṃ mártyaṃ ca /
4: *ā́sthād rátham savitā́ citrábhānuḥ*
[illegible] *dádhānaḥ* //
[illegible] *kṛṣṇéna rájasā dyā́m ṛṇoti* //
[illegible] *ā́gāt*
[illegible] *ávīmani*
[illegible] *jágat* //
[illegible] *ca jinvatu* /

individuellere Färbung, deren Besonderheit der Savitṛpoesie angehört, darf nicht darüber täuschen, dass wir hier im Wesentlichen nur mythologische Synonyma vor uns haben[1]).

Ein Wort, das dem Savitṛkreise vorwiegend eigen ist, ist *amáti*. Es kommt neunmal im ṚV. vor und vier dieser Verse sind an Savitṛ gerichtet: III, 38, 8[2]); VII, 38, 1[3]). 2[4]), 45, 3[5]); *amáti* bedeutet im Savitṛkreise wohl dasselbe, wie *māyā́ diví çritā́* in dem Mitra-Varuṇa's[6]) oder Uṣas in den Sūryaliedern; und auf diese *amáti* würde die Bezeichnung *hiraṇyáyī, urūcī́, urvī́* durchaus passen[7]).

V, 81, 4: *utá rā́trīm ubhayátaḥ parīyase* —
V, 82, 8: *yá imé ubhé áhanī purá ety ápraγucchan*
AV. XIX, 49, 1: *iṣirā́ yóṣā yuvatír dámūnā*
rā́trī devásya savitúr bhágasya.

[1]) Cf. AV. XIII, 2, 43: *abhy ànyád eti páry anyád asyate*
ahorātrā́bhyām mahiṣā́ḥ kálpamānaḥ |
sū́ryaṃ vayáṃ rájasi kṣiyántam —
havāmahe | und ṚV. X, 37, 3. 9.

Merkwürdiger Weise wird Savitṛ grade der Luftraum zugeschrieben. TS. VII, 5, 24a und AV. XIII, 3, 13.

[2]) *tád ín nv àsya savitúr nákir me*
hiraṇyáyīm amátiṃ yā́m áçiçret |

[3]) *úd u ṣyá deváḥ savitā́ yayāma*
hiraṇyáyīm amátim yā́m áçiçret | —

[4]) *vy ùrvī́ṃ pṛthvī́m amátiṃ sṛjānáḥ*
ā́ nṛ́bhyo martabhójanaṃ suvānáḥ ||

[5]) *viçráyamāṇo amátim urūcī́m*
martabhójanam ádha rāsate naḥ |

Man vgl. hierzu V, 45, 2: *vi sū́ryo amátiṃ ná çríyaṃ sāt.* Ferner AV. VII, 14, 2 (an Savitṛ):

ūrdhvā́ yásyāmátir bhā́ ádidyutat sávīmani
hiraṇyapāṇír amimīta sukrátuḥ — ||

Von andern Göttern wird *amáti* im ṚV. direkt nur mit den Maruts (I, 64, 9 Vergleich) verbunden; mit Mitra-Varuṇa V, 62, 5.

[6]) ṚV. V, 63, 4; WZKM. XIII, 320.

[7]) Man vergleiche dazu die schon p. 125 erwähnte Bezeichnung der Sūryā (d. i. der Uṣas, die die Tochter des Sonnengottes ist) als *sāvitrī*

Der wesentlichste Einwand, den man gegen die Gleichsetzung von Sonne und Savitṛ erheben kann und erhoben hat, ist ihre gelegentliche Neben- oder Gegenüberstellung [1]. Verse wie I, 123, 3 *devó no átra savitá dámūnā ánāgaso vocati sū́ryāya* scheinen den bestimmtesten Einspruch gegen die Identifikation zu begründen. Wenn wir aber an andern Stellen sehen, dass Sūrya das Auge Mitra-Varuṇas, also doch auch Mitras ist, oder wenn er VII, 60, 1 mit den Worten *yád adyá sūrya brávó 'nāgā udyán mitrā́ya váruṇāya satyám* angeredet wird, so müssen wir anerkennen, dass durch den Entwicklungsgang der indischen Mythologie mancherlei, was unwahrscheinlich scheint, wahrscheinlich wird [2]. Man wird auch an den iranischen Mithra denken können, der von der Mehrzahl der Forscher als Sonnengott angesehen wird und dennoch ‚als erster Yazata über die Hara, voran der unsterblichen Sonne mit schnellen Rossen heraufkommt', ‚dessen Wohnung die Ameṣaspentas mit der Sonne einmütig erbauten', ‚dem die mit schnellen Rossen fahrende Sonne von fern her Verehrung erweckt', ‚der die Breite der Erde umwandert und nach Sonnenuntergang die beiden Enden der wegsamen, runden, fernreichenden Erde streift und alles, was zwischen Himmel und Erde ist, überschaut' [3]. Und andrerseits heisst es, dass rötliche Rosse ihm angespannt

---

oder die *sūryā́ çáṅsantī*, die S. dem Soma zur Gattin gibt und den von Savitṛ abgelassenen Hochzeitszug der Sūryā.

[1]) I, 35, 7. 9; 123, 3; 157, 1; V, 81, 4; VII, 45, 2; X, 139, 1; 149, 3. Cf. Muir V, 169. 170; Bergaigne III, 51.

[2]) Man vergleiche X, 156, 4 von Agni:

ágne nákṣatram ajáram á sū́ryam rohayo divi |
dádhaj jyótir jánebhyaḥ ||

oder von Rohita AV. XIII, 1, 25:

yó róhito vṛṣabhás tigmáçṛṅgaḥ
páry agním pári sū́ryam babhū́va |

Im Grunde identisch und doch getrennt sind Agni Vaiçvānara und Sūrya ÇBr. VII, 5, 1, 8: *mā́ tvā sū́ryo 'bhitāpsīt, mā́gnir vaiçvā́naraḥ |*

[3]) Yaṣt X, 13. 51. 90. 95.

die Wagen mit dem einen Rad ziehen das golden ist und . . alles bestrahlt[1]). Man würde also Mithra ganz ebenso wie Savitṛ das Anrecht auf den Titel eines Sonnengottes absprechen können; denn er ist so wenig wie dieser mehr ein Bild der mechanisch wandelnden Sonne. Jede Entwicklung, die nicht auf dem Standpunkt rohester Naturverehrung stehen bleibt, ist darauf gerichtet, Agens und Objekt zu unterscheiden und hinter der sinnlichen Wahrnehmung das geistige Element zu suchen. Die Sonnenkugel wird zum Rad oder zum einräderigen Wagen, auf dem die Sonne fährt; zum *darçatáṃ vapúr yád āçúr váhati devá étaçaḥ* (VII, 66, 14). Es tritt hinter der Materie der Gott hervor[2]). So breitet S. bald seine Strahlen aus, bald heisst er *sū́ryaraçmi* (X, 139, 1), er verbindet sich mit ihren Strahlen (V, 81, 4), oder die Sonne ist sein Vogel (X, 149, 3); er treibt die Sonne; er schafft mit seinen Strahlen Tag und Nacht: alme sol, könnte man von ihm sagen, cursu nitido qui promis et celas, aliusque et idem[3]).

Die Frage, wo die Sonne des Nachts sei, hat die Inder öfter beschäftigt; das Ait. Brāhm.[4]) hat sie anders beantwortet als die Dichter der Savitṛlieder, die von seinem Wege ‚durch die Finsternis' sprechen. Darauf bezieht sich, wie es scheint, sein Beiwort çyāvāçva (V, 81, 5), von den ‚schwarzen Pferden mit weissen Füssen', die des Nachts[5]) ihn fahren.

---

[1]) l. c. 136.

[2]) Grade ṚV. I, 35 erinnert vereinzelt an den Mihir Yaṣt. Vgl. I, 35, 8 mit Yt. X, 15.

[3]) Viṣṇupurāṇa II, 8, 12: *ahorātravyavasthānakāraṇaṃ bhagavān raviḥ.*

[4]) III, 44, 6. Cf. Weber, ISt. IX, 278.

[5]) Oldenberg, ZDMG. LI, 481[2], glaubt, dass Savitṛ mit seinen zwei Haris I, 35, 3 zu dem traditionellen Bilde des Sonnengottes mit seinen sieben Haritas schlecht passe. Wir dürfen so nicht rechnen. I, 35, 5 steht ein Plural *çyāvā́ḥ çitipádaḥ*; ebenso VII, 45, 1: *váhamāno áçvaiḥ*. ṚV. VII, 66, 14 zieht den Sūrya ein Ross, an andrer Stelle sieben; II, 11, 6 heisst es *stávā hárī sū́ryasya ketū́*. Die sieben Haritas haften

Dem Gott, der unablässig wandert, Tags am Himmel, Nachts durch die Finsternis, hat das Ritual einen Graha gewidmet, ‚der nicht niedergesetzt werden darf' und symbolisch das Wesen des Gottes andeutet[1]).

Savitṛ und die Götter.

Wer die Savitṛverse des ṚV. durchsieht, wird den Eindruck gewinnen, dass Savitṛ den Göttern gegenüber eine gewisse Sonderstellung einnimmt. Er verleiht nicht nur den Ṛbhus, sondern auch den Göttern Unsterblichkeit[2]). Wiederholt erscheint er als Priester oder Opferer, der täglich dreimal den Befehl zum Opfer gibt, der über den *vidátha* herrscht[3]), dessen Sava Aditi, die Vasus, Mitra u. a. lieben[4]), dem alle Götter folgen[5]). Er ist also der himmlische Haus-

---

nur an Sūrya; bei Mitra z. B. kommen sie nicht vor. Ebenso lege ich keinen Wert auf die gelegentliche Erwähnung von „zwei Händen" Savitṛs (siehe oben S. 118[1]), die Bergaigne III, 46; Oldenberg l. c. 479[2] betonen. Bei den Maruts wird von *çirṣásu, tanū́ṣu* gesprochen und in demselben Verse von *áṅsayoḥ, bāhvóḥ* (V, 57, 6).

[1]) Man könnte eine Hinweisung etwas andrer Art auf sein Wesen auch in den beim Abhiṣecanīya gebrauchten *plāçuka vrīhi's* sehen: — *savitṛprasūtaḥ sūyā ity atha yat plāçukānāṃ vrīhīṇāṃ kṣipre mā prasuvān* Çat. Br V. 3, 3, 2.

[2]) IV, 54, 2: *devébhyo hí prathamáṃ yajñíyebhyo*
amṛtatvám suvási bhāgám uttamám /
5: *índrajyeṣṭhān bṛhádbhyaḥ párvatebhyaḥ*
kṣáyāṅ ebhyaḥ suvasi pastyā̀vataḥ / —
6: *yé te trír áhan savitaḥ savā́saḥ*
divédive saúbhagam āsuvánti /
cf noch II, 38, 1: *nūnáṃ devébhyo ví hí dhā́ti rátnam* —
V, 81, 1: *ví hótrā dadhe vayunāvíd ékaḥ* — //

[3]) III. 54, 11: *híraṇyapāṇiḥ savitā́ sujihvás*
trír ā́ divó vidáthe pátyamānaḥ /
devéṣu ca savitaḥ çlókam áçreḥ —
cf. III, 56, 6. 7: *trír ā divā́ḥ.*

[4]) VII, 38, 4. Vgl. dazu unten das Citat aus Mbh. III, 3, 41. 43.

[5]) II, 38, 9: *ná yásyéndro váruṇo ná mitró*
vratám aryamā́ ná minánti rudrā́ḥ /

und Opferherr, und in der Erzählung von den Ṛbhus, die zu seinem Hause kommen, heisst er direkt *savitṛ́ dāçvā́ṅs* [1]); in einem Falle wird, wie bei Vivasvat, dieser Ausdruck zum nomen honorificum des Opferers [2]); die Beiworte *mandrájihva, sujihvá, híraṇyajihva* charakterisiren seine priesterliche Tätigkeit und dazu vergleiche man die Worte III, 54, 11: *devéṣu ca çlókam áçreḥ* [3]). Eine sichere Folgerung lässt sich aus diesen Erscheinungen nicht ziehen; die Verse können ebensowohl auf den ‚Gott Erreger', wie auf den Sonnengott bezogen werden.

Ich habe früher (II, 136. 141) auf die mannigfaltigen Rollen, die die Sonne in den Erzählungen der Brāhmaṇas spielt, hingewiesen. Es ist nicht schwer, hier Stellen beizubringen, die von Sūrya Ähnliches wie von Savitṛ aussagen; man vgl. zu III, 54, 11 *vidáthe pátyamānaḥ*

ṚV. VI, 51, 2: *véda yás tríṇi vidáthāny eṣām*
devā́nāṃ jánma sanutár ā́ ca vípraḥ /

oder zu II, 38, 1; IV, 54, 2:

ṚV. VI, 50, 2: *sujyótiṣaḥ sūrya — vīhi devā́n* /

V, 81, 3: *yásya prayā́ṇam ánv anyá íd yayúr*
devā́ devásya mahimā́nam ójasā /
V, 82, 7: *ā́ viçvā́devaṃ sátpatim sūktair adyā́ vṛṇīmahe* /
satyásavaṃ savitā́ram //
X, 36, 13: *yé savitúḥ satyásavasya víçve*
mitrásya vraté váruṇasya devā́ḥ /
100, 1: *devébhir naḥ savitā́ prā́vatu*
cf. auch X, 139, 1: *tásya pūṣā́ prasavé yāti.*

1) I, 110, 2: *saúdhanvanāsaç caritásya bhūmánā —*
ā́gacchata savitúr dāçúṣo gṛhám /

2) VI, 15, 16: *(agne) kulā́yinaṃ ghṛtā́vantaṃ savitré*
yajñáṃ naya yájamānāya sādhú //

3) Cf. V, 82, 9: *yá imā́ víçvā jātā́ny āçrāváyati çlókena prá ca suvā́ti savitā́*; VII, 82, 10: *devásya çlókaṃ savitúr manāmahe.* Verglichen wird er mit dem Upavaktṛ VI, 71, 5 *(úd ū ayā́ñ upavaktéva bāhú)*, dessen Funktionen im späteren Ritual auf den die Praiṣas erteilenden Maitrāvaruṇa übergegangen sind. Seine ursprüngliche Bedeutung ist nicht klar.

oder zu II, 38, 9; X, 36, 13:

ṚV. VII, 5, 4: *táva tridhắtu pṛthivī́ utá dyaúr*
vaiçvānara vratám agne sacanta |

Eine völlige Congruenz der Anschauungen wird man auch hier nicht erwarten[1]). Am meisten fühlt man sich an das Sūryastotra Mbh. III, 3, 16 ff. erinnert, in dem Sūrya über Menschen und Götter hinaus erhoben und als Weltprincip gefeiert wird[2]).

Kehren wir noch einmal zum Ritual zurück. Wir haben oben gesehen, dass S. einen Graha beim Agniṣṭoma empfängt und hier mit den Ṛbhus zusammen steht, die ebenfalls auf das Tṛtīyasavana angewiesen sind. Im ṚV. ist seine Beteiligung am Somaopfer, wenn wir etwa von VII, 38 und von I, 22, wo aus dem Zusammenhange sich ergibt, dass S. zum Somatrank eingeladen wird, absehen, nicht erwähnt[3]); der

[1]) Übrigens sind noch andere Übereinstimmungen zu verzeichnen: zu ṚV. IX, 67, 25 *ubhā́bhyām deva savitaḥ pavitréṇa savéna ca mā́m punīhi viçvátaḥ* kann man AV. VI, 62, 1: *vaiçvānaró raçmíbhir naḥ punātu;* TĀr. II, 6[2]: *vaiçvānaraḥ pavayā́t-pavitraiḥ* oder ṚV. I, 160, 3 *(sū́ryaḥ) pavitravā́n punā́ti dhī́ro bhúvanāni māyáyā;* Pitṛmedhasūtra 130 (Caland); *sa mā vṛṣabho rohitākṣaḥ sūryo — manasā punātu* stellen. Vgl. auch Mbh. III, 3, 38: *(lokaḥ) pavitrīkriyate nirvyājaṃ pālyate tvayā* (Sūrya) und TS. I, 1, 5[a] (= I, 1, 10 p); Çat. Br. III, 1, 3, 22: *devo vaḥ savitotpunātv acchidreṇa pavitreṇa, vasoḥ sūryasya raçmibhiḥ* |.

Ferner möchte ich hinzufügen, dass Gobh. GS. von einem Savitṛtage spricht (III, 3. 9. 13).

[2]) v. 36: *tvaṃ bhāno jagataç cakṣuḥ tvam ātmā sarvadehinām* |
tvaṃ yoniḥ sarvabhūtānām tvam ācāraḥ kriyāvatām ||
40: *tava divyaṃ rathaṃ yāntam anuyānti varārthinaḥ* |
siddhacāraṇagandharvā yakṣaguhyakapannagāḥ ||
41: *trayastriṅçac ca vai devās tathā vaimānikā gaṇāḥ* |
sopendrāḥ samahendrāç ca tvām iṣṭvā siddhim āgatāḥ ||
43: *guhyāḥ pitṛgaṇāḥ sapta ye divyā ye ca mānuṣāḥ* |
te pūjayitvā tvām eva gacchanty āçu pradhānatām ||

Vgl. auch XII, 362, 2 ff.

[3]) Aus dem AV. ist der (auch anderwärts zu findende) Vers VII, 14, 4 zu nennen, der Savitṛ am Somatrank beteiligt zeigt.

ṚV. spricht von Liedern, die ihm gewidmet werden[1]), von Spenden[2]), Opfern[3]), aber nicht direkt vom Somatrank, und im Allgemeinen wird Oldenbergs Meinung, dass die Somaspende an Savitṛ nicht in alte Zeit zurückgehe[4]), als möglich zu bezeichnen sein, ohne dass man dies mit ihm als ein ‚offenbares Anzeichen' zu betrachten hätte, ‚dass wir es hier mit einem relativ jungen Gott zu tun haben'. Auch Agni ist, sofern er sich nicht in Gesellschaft andrer Götter befindet, kein richtiger *somapā*[5]) und selbst für Mitra-Varuṇa oder wenigstens für Mitra wird man diese Eigenschaft in Bezug auf ihre Ursprünglichkeit bezweifeln dürfen. Immerhin ist es seltsam, dass er im Çrauta-Ritual nur am Abend beteiligt wird und im Einklang mit der ihm ṚV. II, 38 zugewiesenen Rolle nur als *nivéçano jágatas* gefeiert wird[6]); denn das widerspricht seiner Stellung in andern Maṇḍalas wie IV und V und ist offenbar einem der vielen Kompromisse, unter denen das Ritual entstand, zuzuschreiben. Die Yājñikas, die es feststellten, haben aus den Liedern verschiedener Schulen[7]) und ihren Ritualen eine Auslese gehalten und wie den Ṛbhus so auch Savitṛ seinen Platz bei der dritten Pressung eingeräumt. Ich würde glauben, dass seine Verbindung in der Sage mit den in sein Haus einkehrenden Ṛbhus (I, 110, 2) die einzige Sage, die an seinen Namen sich gehängt hat, die Veranlassung zur Anweisung dieses Platzes gewesen ist[8]). Wenn sie in S. in erster Linie den Gott

---

[1]) *suçastí* I, 186, 1; *sūktaíḥ* V, 49, 2; 82, 7. Dazu AV. VI, 1, 1: *doṣó gāya bṛhád gāya — stuhí savitáram.*

[2]) *íḷābhiḥ* I, 186, 1; *ghṛténa* V, 42, 3.

[3]) *yajñáiḥ suvṛktíbhiḥ* III, 62, 12.

[4]) Rel. d. V. 457; ZDMG. LI, 479.

[5]) Oldenberg Rel. d. V. 104.

[6]) Die Verse TS. I, 1, 9 h *badhāna deva savitaḥ paramasyāṃ parāvati çatena pāçair yo 'smān dveṣṭi* und 10 g *imaṃ vi ṣyāmi varuṇasya pāçaṃ yam abadhnīta savitā suketaḥ* lassen sich in diesen Zusammenhang einreihen.

[7]) Cf. Bergaigne, recherches sur l'histoire de la lit. védique.

[8]) Ich meine allerdings auch, dass Savitṛ zu den jüngeren Gottheiten

‚Beleber' gesehen hätten, würden sie ihn kaum ausschliesslich bei der Abendpressung haben unterbringen können.

Savitṛ als Appellativum.

Während die Namen Agnis, Indras, Tvaṣṭṛs den Zusammenhang mit ihrem Etymon verloren haben und ausschliesslich zu Eigennamen geworden sind, ist bei Savitṛ, den man nach Lage der Sache von der Wurzel *su* nicht trennen kann, die ursprüngliche Bedeutung nie vergessen worden. Eine Durchsicht aller Ṛk- und Atharvaverse zeigt aber auch, dass *savitṛ* nirgends mehr reines und beliebig, etwa wie *kartṛ* oder *codayitṛ* anzuwendendes Appellativum ist, sondern schon in engere Bahnen eingelenkt ist und entweder zur Bezeichnung des bestimmten, öfter durch die Beifügung von *deva* charakterisirten Gottes, des *deva savitṛ*, geworden ist oder einzelnen andern Götternamen als Zusatz dient[1]). Besonders häufig finden wir es bei *bhaga*. Entweder *savitṛ bhaga* oder umgekehrt *bhaga savitṛ*[2]) stehen nebeneinander und machen einen Begriff aus oder wir sehen, aber seltener, beide getrennt[3]); einige Male steht S. mit Dhātṛ in ähnlicher Weise zusammen[4]), auch mit Bṛhaspati[5]), aber ein Ergebnis kann ich diesen leblosen Aufzählungen nicht abgewinnen und will darauf verzichten, Bekanntes zu wieder-

gehört; das Fehlen eines Sagenschatzes scheint neben der noch durchsichtigen Etymologie darauf hinzuweisen.

[1]) Von Viṣṇu ṚV. X, 181, 1: *dhātúr dyútānāt savitúç ca víṣṇo rathaṃtarám* — / Tvaṣṭṛ X, 10, 5: *dámpatī kar devás tváṣṭā savitā́ viçvárūpaḥ*.

[2]) Cf. Bergaigne III, 39 und oben III, 92[3].

[3]) Ausser den S. 93[1] angeführten Beispielen cf. V, 46, 3; 49, 1; AV. XIV, 1, 53.

[4]) AV. III, 8, 2 (VII, 17, 4); V, 3, 9; VIII, 1, 15 (IX, 7, 10. 12: *dhātā a savitā cāṣṭhīvantau*); XI, 6, 3; XIV, 1, 33; XIX, 20, 1.

[5]) AV. VII, 16, 1; VIII, 5, 5; IX, 4, 10; XIX, 24, 8; 31, 5.

holen. Zu einem Dual ist er mit keinem anderen Gott verbunden und ebenso wenig mit einem andern Gott in einer Hymne gemeinsam angerufen. Auszunehmen ist nur das an Vāyu und Savitṛ gerichtete Lied AV. IV, 25, aus dem aber bis auf einen einzelnen Halbvers für die Erklärung nichts zu gewinnen ist[1]).

[1]) 3[ab]: *táva vraté ní viçante jánāsah*
tváyy údite prérate citrabhāno /.
Über die Verbindung von Sonne und Wind cf. Mbh. XII, 362, 4 an Sūrya:
yato vāyur viniḥsṛtya sūryaraçmyāçrito mahān
vijṛmbhaty ambare tatra kim āçcaryam ataḥ param //

Die Ṛbhus[1].

Unzweifelhaft gehören diese Götter oder vielmehr Genien der vedischen Welt zu deren dunkelsten Gestalten. Wenn man sie etwas vorzeitig mit den ‚Elfen' der deutschen Mythologie in Verbindung gebracht hat, so wird jetzt auf Grund genauerer Kenntnis der Texte der durch eine gewisse Namensähnlichkeit nahegelegte Vergleich kühler zu betrachten sein. Unsere Lieder zeigen nichts, was diese Götterklasse den Zwergen des deutschen Glaubens oder der vielgestaltigen Elfenschar vergleichbar machte; sie haben zwar mancherlei Wundertaten verrichtet, wie Tvaṣṭṛ, wie die Açvins und andere Götter; sie haben die Eltern verjüngt, aus dem Fell das Rind geschaffen, Indra seine Rosse gebildet, aber nicht wie die leichten Geister der germanischen Welt sich in mannigfache Erscheinungen gekleidet und auf den Menschen in verschiedener Weise eingewirkt.

Prüfen wir die vedischen Verhältnisse selber, so können wir eine Tatsache nicht übersehen. Während der Ṛgveda den Ṛbhus eine Anzahl von Hymnen widmet und namentlich das vierte unter seinen Maṇḍalas durch eine Sammlung von 5 Liedern alle übrigen übertrifft, zeigt der Atharvan andere

[1]) Geschrieben ist meine Abhandlung schon 1899. Die Dissertation von A. W. Ryder (Gütersloh 1901), gibt mir keine Veranlassung zu einer Änderung. S. 41 hält der noch unerfahrene Verfasser mit Hilfe eines schlecht gewählten Beispiels einen principiellen Angriff gegen Ludwig und mich für angezeigt. Er wird, wenn er weiter vorschreitet, mit gemischter Freude daran denken und soll deshalb nicht weiter berücksichtigt werden.

Verhältnisse; denn er kennt das im Ṛk 32 mal vorkommende *ṛbhukṣán* gar nicht und denkt der *ṛbhús* selbst nur in 8 Fällen[1]), ohne von ihnen etwas Wesentliches auszusagen; keine einzige Hymne, nicht einmal ein Vers ist an sie allein gerichtet. Mir scheint, dass die Kreise, die im AV. zu Worte kommen, von diesen Personifikationen überhaupt wenig gewusst haben, oder dass der Kult der Ṛbhu's allmählich in Vergessenheit geraten war; sie sind im Kauçika GS. gar nicht erwähnt und von andern Gṛhyasūtren nur nebenher bei Hiraṇyakeçin[2]) und Mānava[3]). Bei der natürlichen Neigung grade der Gṛhyasūtren, in ihren Götternamen sich der Entwicklung der Zeiten anzupassen und gegenüber dem mehr kanonischen und conservativen Charakter der Çrautas grössere Beweglichkeit zu zeigen, ist das nicht ohne Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Kultus.

a) Zahl der Ṛbhus.

Aus der Reihe der Stellen, die von den Ṛbhus reden, dürfen wir die in erster Linie hervorheben, die von ihnen als einer Dreizahl sprechen; sie sind die einzigen, die den Versuch machen diese Genien zu unterscheiden und darum etwas mehr als die meisten anderen besagen. Wir haben zunächst die Unterscheidung dreier Brüder IV, 33, 5 *jyeṣṭhá, kánīyāṅs, kaniṣṭhá*[4]); etwas weiter führt aus demselben IV. Buch, das wegen seiner Sammlung von Ṛbhuliedern (33—37) am ersten beanspruchen darf hier berücksichtigt zu werden, Vers 33, 9. Wir finden in den Worten

vā́jo devā́nām abhavat sukármā
índrasya ṛbhukṣā́ váruṇasya víbhvā ||

---

[1]) 8 mal in 7 Liedern.

[2]) II, 19, 1 *viçvebhyo devebhyaḥ sādhyebhya ṛbhubhyo bhṛgubhyo marudbhyaḥ* etc.

[3]) II, 15, 6 f (p. 59).

[4]) *jyeṣṭhá āha camasā́ dvā́ karéti*
kánīyān trín kṛṇavāméty āha etc.

eine Dreiteilung, die Vāja den Göttern, Ṛbhukṣan dem Indra, Vibhvan dem Varuṇa zuweist. Dieselben drei Namen kehren auch sonst wieder, nur dass für *ṛbhukṣán* auch allein *ṛbhú* steht[1]), das neben der Gesamtbezeichnung also auch einen der Bruderschar bezeichnet, denselben, der sonst den Namen *ṛbhukṣán* führt[2]).

Neben der singularischen Verwendung finden wir den Plural, der eine aus dem Einzelnamen entwickelte Schar von wirkenden Kräften oder Helfern bedeutet, etwa so wie Agni neben den Agni's steht[3]). Das beste Beispiel liefert trotz einiger Unklarheit der Vers VII, 48, 2

ṛbhúr ṛbhúbhir abhí vaḥ syāma
víbhvo vibhúbhiḥ çávasā çávāṅsi |
vā́jo asmā́ṅ avatu vā́jasātau
índreṇa yujā́ taruṣema vṛtrám ||

Wir finden den Plural auch an Stelle des Singulars und zwar, wie mir scheint, in beliebiger Verwendung, bald steht der eine Name im Sg., bald der andere; nur fällt auf, dass gegenüber *vā́ja* (oder *vā́jāḥ*) und *ṛbhú* (resp. *ṛbhavaḥ*) der dritte *víbhvan* etwas seltener genannt wird[4]).

---

[1]) I, 161, 6: *ṛbhúr víbhvā vā́jo devā́ṅ agacchata* —
IV, 33, 3: *té vā́jo víbhvāṅ ṛbhúr* —
34, 1: *ṛbhúr víbhvā vā́jo índro* etc.
36, 5: *ṛbhutó rayíḥ prathamáçravastamo*
vā́jaçrutāso yám ájījanan náraḥ |
vibhvataṣṭó vidátheṣu pravā́cyaḥ —

[2]) Auszunehmen scheint der auf Indra bezügliche unklare Vers X, 23, 2 zu sein: *ṛbhúr vā́ja ṛbhukṣā́ patyate* —

[3]) Vielleicht haben Fälle analog ṚV. VII, 38, 4 *samrā́jo váruṇo* — *mitrā́so aryamā́* dazu beigetragen, solche Plurale zu entwickeln. Vgl. übrigens Bergaigne II, 404. 115—117.

[4]) Alle drei:
IV, 36, 3: *tád vo vājā ṛbhavaḥ supravācanám*
devéṣu vibhvo abhavan mahitvanám |
6: *yám vā́jo víbhvāṅ ṛbhávo yám ā́viṣuḥ*
VII, 48, 1: *ṛ́bhukṣaṇo vājā mādáyadhvam* — |

b) Indra und die Ṛbhus.

IV, 33, 9 zeigt uns Indra mit einem der Ṛbhus eng verbunden, viel häufiger aber sind es alle drei, die Indras Freundschaft geniessen oder ihn zum Begleiter haben, so dass er öfter neben ihnen genannt ist.

III, 60, 3: *índrasya sakhyám ṛbhávaḥ sám ānaçuḥ*
4: *índreṇa yātha sarátham sutḗ sácāñ*
IV, 35, 7: *sám ṛbhúbhiḥ pibasva ratnadhébhiḥ*
sákhīñr yáñ indra cakṛṣé sukṛtyā́ ||

Man vergleiche ferner den S. 137 angeführten Vers VII, 48, 2 oder IV, 33, 3[d]:

té vā́jo víbhvāñ ṛbhúr índravantaḥ
mádhupsaraso no 'vantu yajñám ||

ā́ vo 'rvā́caḥ krátavo ná yātā́m
víbhvo rátham náryam vartayantu ||

Vājas und Ṛbhus:
IV, 34, 4: *píbata vājā ṛbhavo*
35, 3: *áthaita vājā amṛ́tasya pánthām*
gaṇám devā́nām ṛbhavaḥ suhastāḥ ||
4: — *ataṣṭendravā́hāv ṛbhavo vājaratnāḥ ||*
36, 4. 7: *vājā ṛbhavaḥ* neben der Dreizahl in v. 3. 5. 6.

ṛbhukṣán vā́ja stehen zusammen V, 42, 5; VI, 50, 12; X, 64, 10; (23, 2?); *vā́jā ṛbhukṣā́ḥ* IV, 34, 5; 37, 1 (plur?); *vā́jā ṛbhukṣáṇaḥ* IV, 37, 3. 7. 8; VII, 37, 1; 48, 1. Es ist kein Grund vorhanden das eine Wort hier als App. zum anderen zu betrachten. Cf. noch III, 60, 5: *índra ṛbhúbhir vā́javadbhiḥ*, 6: *índra ṛbhumā́n vā́javān*, 7: *índra ṛbhúbhir vājíbhiḥ* — oder I, 110, 7: — *ṛbhúr vā́jebhir vásubhir vásur dadíḥ* (Indra). 9: *vā́jebhir no vā́jasātāv aviḍḍhi ṛbhumā́ñ indra* — ÇÇS. III, 18, 15: *indra ṛbhubhir — saṃvidānaḥ*. Einige Male heissen die Ṛbhus *vā́jaratna* (Cf. auch Bergaigne II, 404). Vielleicht sollen in diesem Fall die Vājas damit als die ersten der Ṛbhus bezeichnet werden; je nach der Jahreszeit (cf. vājapeya im Herbst), die man bevorzugt.

Man könnte annehmen, dass diese Hervorhebung von zwei Ṛbhus (gegenüber dem dritten) auf einem Gegensatz ihres Wesens zu Vibhvan beruht.

I, 111, 4 stehen *ṛbhún vā́jān marútaḥ* so eng zusammen, dass man an die Identität von den letzteren mit den Vājas denken könnte; aber die Stelle ist vereinzelt; cf. S. 139[4].

IV, 34, 1; 37, 6[1]). Daher heisst er *ṛbhumát*[2]), *ṛbhuṣṭhirá*[3]), das wohl fast gleichbedeutend ist mit dem ihm ebenfalls beigelegten *ṛbhukṣán*[4]); ferner *ṛ́bhvan*, das Indra viermal, Agni zweimal als Beinamen führt[5]).

Es ist also unverkennbar, dass von allen Göttern Indra den Ṛbhus am nächsten steht. Diese enge Beziehung zwischen ihnen kommt auch im Ritual zum Ausdruck; in dem Praiṣa bei der Abendpressung ist er mit allen dreien verbunden, die ohne einen eigenen Graha zu erhalten mit andern Göttern als Teilnehmer am Somatrank genannt werden: *tṛtīyasya savanasya ṛbhumato vibhumataḥ prabhumataḥ*[6]) *vājavataḥ savitṛvato bṛhaspativato viçvadevyāvatas tīvrāṅ āçīrvata indrāya somān prasthitān preṣya*[7]).

---

[1]) VIII, 3, 7 besingen sie Indra:
samīcīnā́sa ṛbhávaḥ sám asvaran rudrā́ gṛṇanta pū́rvyam ||

[2]) Dreimal (daneben auch *vā́javat*); einmal die Açvins.

[3]) Kommt überhaupt nur einmal vor.

[4]) I, 63, 3; 111, 4; VII, 37, 4; VIII, 96, 21; (und einige unsichere Stellen). Wir können uns in Beziehung auf die Bedeutung von *ṛbhukṣán* wohl Sāy. anschliessen, der es mit den Nigh. als *mahannāman* erklärt (I, 111, 4; 162, 1; VIII, 7, 9 etc.), oder als *ṛbhūṇām adhipati* I, 63, 3; *pati* I, 186, 10; *ukṣan* I, 162, 1; 167, 10; *jyeṣṭha* IV, 33, 9; VII, 48, 1; *īçvaro* VII, 37, 4; *çreṣṭha* VIII, 93, 34, also deutlich in Verwandschaft mit *kṣi* ‚herrschen'; oder als *devānām nivāsabhūtaḥ prajāpatiḥ* I, 162, 1; *urukṣaya, urunivāsa, ṛbhūṇām vāsayitā vā* II, 31, 6; VII, 37, 4; *ṛbhunivāsaka*; *ṛbhubhiḥ saha kṣiyati, nivasati* VIII, 96, 21; *vistīrṇasya tejaso nivāsabhūta* VII, 37, 1; *urubhāsamānanivāsa* VIII, 20, 2, also in Anlehnung an *kṣi* ‚wohnen'. — Nir. IX, 9 *urukṣayaṇa ṛbhūṇām rājeti vā* |

Einige Male heissen die Maruts *ṛbhukṣán* (gerade in dem VIII. Buch, das gern seine eigenen Wege geht: VIII, 7, 9. 12; 20, 2.). Die Bezeichnung *ṛbhumát* führen auch die Açvins VIII, 35, 15: *ṛbhumántā, vā́javantā, marútvantā* (abgesehen von X, 106, 7, wo sie in einem Liede voller Vergleiche auch *ṛbhū́* heissen). — Ferner heissen die Ṛbhus selbst *pūṣaṇvát* III, 54, 12.

[5]) Einige Male ist Indra wohl auch selbst ein *ṛbhú*. Vielleicht I, 110, 7; 121, 2; III, 36, 2; X, 23, 2 (gleich allen drei Ṛbhus?). Auch Agni heisst ein Ṛbhu. II, 1, 10; III, 5, 6; V, 7, 7.

[6]) *prabhumataḥ* steht nicht überall. Kāt. X, 5, 9; 8, 14.

[7]) Āp. XIII, 12, 2; cf. XII, 23, 4; XIII, 4, 14. Cf. hierzu Ait. Br.

c) Die Bedeutung der Ṛbhus.

Wir werden bei dem Versuch einer Deutung der Ṛbhus von jenen oben erwähnten Versen ausgehen müssen, die ihre Dreizahl nennen und besonders von IV, 33, 9, der Vāja mit den Devas, Ṛbhukṣan mit Indra, Vibhvan mit Varuṇa zusammenstellt. Wir hören IV, 51, 6 von den ‚Ordnungen der Ṛbhus[1])' und an anderen Stellen von ihren Beziehungen zum Jahr[2]). Es ist unmöglich, wenn es sich um die Deutung ihres Grundcharakters handelt, diese Hinweise auf ihr Verhältnis zum Lauf der Zeit zu übersehen. Sie dürften in enger Beziehung zu der alten Dreiteilung des Jahres stehen und, wie Ludwig zuerst erkannt hat[3]), die dem Veda wohlbekannten drei Jahreszeiten[4]) repräsentiren. Jenem Verse IV, 33, 9 kommt bei Begründung dieser These besonderer Wert zu; denn diese Gruppirung von Vāja-devānām, Ṛbhukṣan-Indra, Vibhvan-Varuṇa hat im Ritual ein Gegenstück.

VI, 12, 1: *ihopayāta çavaso napāta iti — tā aindrārbhavyo bhavanti* / 3. *Prajāpatir vai pita ṛbhūn martyān sato 'martyān kṛtvā tṛtīyasavana ābhajat / tasmān nārbhavīṣu stuvate 'thārbhavaḥ pavamāna ity ācakṣate* / — 6. *athāha yad aindrārbhavaṃ vai tṛtīyasavanam* —

[1]) *kvà svid āsāṃ katamā́ purāṇī*
yáyā vidhā́nā vidadhúr ṛbhūṇā́m /

vidhā́na kommt nur noch X, 138, 6 *(māsā́ṃ vidhā́na)* vor, abgesehen von dem unklaren X, 85, 4: *āchádvidhānair gupitó bā́rhataiḥ soma rakṣitáḥ.*

[2]) I, 110, 4: *saudhanvanā́ ṛbhávaḥ sū́racakṣasaḥ saṃvatsaré sám apṛcyanta dhītíbhiḥ.* Sie werden aus dem Schlaf [in Agohyas Hause] mit dem Ruf geweckt: 161, 13: *saṃvatsarā́ idám adyā́ vy àkhyata* // IV, 33, 4: *yát saṃvátsam ṛbhávo gā́m árakṣan yát saṃvátsam ṛbhávo mā́ ápiṅçan, yát saṃvátsam ábharan bhā́so* —

[3]) III, 335. Anders Weber, Ved. Beitr. VII (1898 p. 560 resp. 3 des Sep.): ‚die drei ‚Ṛbhu' sind die drei schaffenden Genien der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft), Agohya, ‚der nicht zu Verhüllende' ist die auch durch das Wintersolstizium nicht aus ihrer Bahn zu verdrängende Sonne'.

[4]) Ved. Myth. II, 33 ff. Den dort Anm. 3 gegebenen Citaten ist noch VIII, 101, 6. 14 hinzuzufügen.

Die Cāturmāsyafeiern des Çrautarituals sind, wie bekannt, die Feste der Jahreszeiten und führen die Namen Vaiçvadeva, Varuṇapraghāsāḥ, resp. Sākamedhāḥ; man wird nicht verkennen, dass Vaiçvadeva unserem Vāja-*devānām*, Varuṇapraghāsāḥ dem Varuṇa-vibhvan entspricht, und dass bei den Sākamedhāḥ unter den Gottheiten des *mahāhavis* sich Indra, Mahendra als charakteristische Gottheit befindet[1]). Der Parallelismus scheint mir evident zu sein. Und man vergleiche hiermit die Worte des Çat. Br. II, 6, 4, 1: *sarvair ha tv eva devāç cāturmāsyair vṛtram aghnant sarvair v eva vyajayanta* — 2: *te hocuḥ kena rājñā kenānīkena yotsyāma iti — te 'gninā rājñāgninānīkena caturo māsaḥ prājayan;* vier weitere Monate siegen sie mit Varuṇa an der Spitze, die letzten vier unter Indras Führung. Wir sehen also auch hier Varuṇa und Indra mit jener Aufzählung übereinstimmen (von der Reihenfolge abgesehen) und nur in Bezug auf das eine Drittel Vāja und Agni mit einander wechseln, ein Unterschied, den ich angesichts der engen Verbindung von Agni mit den Allgöttern[2]) und des Namens Vaiçvadeva für dieses Opfer nicht für bedeutungsvoll halten kann.

In diesen Zusammenhang reiht sich ṚV. I, 161, 9 ein:

ápo bhū́yiṣṭhā íty éko abravīt
agnír bhū́yiṣṭha íty anyó abravīt /
vadharyántīṃ bahúbhyaḥ praíko abravīt
ṛtā́ vádantaç camasā́n̐ apiñçata //

Agni kehrt hier im 2. Pāda wieder. Wenn der dritte Stollen auch nicht ganz deutlich ist, so kann das Wort *vadharyántīm* doch wohl nur auf *vádhar* zurückgeführt werden[3]), das uns an den Träger des Donnerkeils, an Indra erinnert. Die *ápaḥ* müssen wir Varuṇa zuweisen; denn grade in diesem

[1]) Rituallitt. S. 118.

[2]) TS. II, 2, 9, 1: *agniḥ sarvāḥ devatāḥ.*

[3]) Sāy.: *vadhar iti rephānto 'pi vajranāma vadho 'rka iti tannāmasu pāṭhāt — vadharyantī meghapaṅktir ity ucyate /*

Liede heisst es v. 14: *adbhir yāti váruṇaḥ samudraír yuṣmā́ṅ icchántaḥ çavaso napātaḥ*, und V, 42, 12 sind die Ströme *vibhvataṣṭá* genannt. So haben wir unter Substituirung von Varuṇa für *āpaḥ*, Indra für *vadhar* wieder einen genauen Parallelismus zu den früheren Stellen, nämlich:

a)	b)	c)
IV, 33, 9	Cāturmāsya's	I, 161, 9
1 vājo-devānām	1 Agni	2 Agni
2 ṛbhukṣan-Indra	3 Indra	3 Vadhar;
3 vibhvan-Varuṇa	2 Varuṇa	1 Āpaḥ

nur die Reihenfolge ist in a) von der in b) und c) verschieden [1]).

Es wird von dem hier erreichten Resultat aus verständlich, dass Indra, dem der Ṛbhukṣan zugewiesen ist, nun auch selbst den gleichen Beinamen führt. Das Wort muss, wenn es wirklich ‚Herr' der Ṛbhus heissen sollte, die wichtigste der drei Jahreszeiten, die Höhe des Jahres, bedeuten, und diese ist ein geeignetes Beiwort grade für Indra. Wenn meine Ansicht von Indra richtig ist, dass sein Name eine alte Bezeichnung der Sonne ist, so werden wir durch dieses Epitheton an die eine oder andere Stelle erinnert, die den Sonnengott als Schöpfer der Jahreszeiten oder sonst in Verbindung mit ihnen zeigt; man vergleiche AV. VI, 36, 1:

ṛtā́vānaṃ vaiçvānarám ṛtásya jyótiṣas pátim ||
sá víçvā práti cāklpe ṛtū́ṅr út sṛjate vaçī́ | [2])

Dass *vibhvan* und Varuṇa im Verhältnis zu *vāja*, *ṛbhukṣan* selten genannt sind, scheint mir im Zusammenhang mit der doch im Ganzen unheilvollen Natur Varuṇas und der ursprünglich ihm eigenen Jahreszeit zu stehen, wie sie oben dargelegt worden ist.

[1]) Anders ist TBr. I, 5, 6, 3 die Verteilung: Vaiçvadeva-Indra / Varuṇapraghāsāḥ-Varuṇa / Sākamedhāḥ-Soma.

[2]) AV. III, 8, 1: *ā́ yātu mitrá ṛtúbhiḥ kalpamānaḥ.* Viṣṇu Pur. III, 5, 19: *himāmbugharmavṛṣṭīnāṃ kartā hartā ca yaḥ prabhuḥ / tasmai trikālarūpāya namaḥ sūryāya vedhase.*

d) Die Ṛbhus im Ritual.

1. Beim Agniṣṭoma.

Die Beschränkung der Ṛbhus auf die Abendpressung, *abhipitvé ahnâm* (IV, 35, 6), war schon zur Zeit des ṚV. ritueller Brauch. Die Lieder der Vāmadevas, die dem Kult der Ṛbhus besonders nahe gestanden haben, sagen es ausdrücklich[1]), und diese mit der späteren Zeit durchaus übereinstimmende Praxis der Vāmadevas war so bekannt, dass man AV. IX. 1, 13 sagen konnte *yáthā sómas tṛtíye sávana ṛbhūṇâṃ bhávati priyáḥ | evâ ma ṛbhavo várca ātmáni dhriyatām.* Eine Übereinstimmung zwischen Ṛk und späterem Ritual zeigt sich ferner darin, dass sie hier wie dort in Begleitung von Indra erscheinen. Unter den S. 138 schon genannten Versen sei nochmals besonders auf IV, 35, 7 verwiesen:

prātáḥ sutám apibo haryaçva
mâdhyaṃdinaṃ sávanaṃ kévalaṃ te |
sám ṛbhúbhiḥ pibasva ratnadhébhiḥ
sákhīṅr yâṅ indra cakṛṣé sukṛtyâ ||

Ein Unterschied darf dabei allerdings nicht übersehen werden. Es ist oben der Formel gedacht worden, die bei dem Abendsavana zum Praiṣa für Indra auffordert; sie spricht von savana *ṛbhumat, vibhumat* etc., nicht von Indra *ṛbhumat, vibhumat*, das ist eine kleine und doch nicht unerhebliche Abweichung. Sie verrät eine Differenz zwischen dem Adhvaryuritual und dem der Hotṛs, zwischen der Praxis jener und dem Wortlaut der Ṛgvedalieder, die die Ṛbhus emphatisch zum Somatrank einladen und sie *agrepá* (IV, 34, 10) nennen[2]). In Wirklichkeit sind sie nicht *agrepá;* sie

[1]) I. 161, 8; IV, 33, 11; 34, 4; 35, 9. Aus VII, 37, 11. 48 dagegen ist nicht zu entnehmen, dass sie ausschliesslich beim 3. Savana bewirtet werden.

[2]) ṚV. IV. 37, 2 erwähnt ihre *yajñâ ghṛtánirṇijaḥ*, die das Ritual nicht kennt.

erhalten weder einen eigenen Graha noch irgendwie einen bevorzugten Platz unter andern Göttern, sondern werden vom Adhvaryu in jener Formel nur nebenbei erwähnt. Der Schwerpunkt ihrer Verehrung liegt bei den Sāmasängern, die entsprechend dem Bahiṣpavamāna der Morgen- und dem Mādhyandinapavamāna der Mittagspressung abends das Ārbhavapavamānasāman erklingen lassen, sowie bei den Hotṛs; denn dem Ārbhavapavamāna entspricht deren Vaiçvadevaçastra, und dieses enthält für die Ṛbhus den Hymnus ṚV. I, 111, in den die Nividformel[1]) für diese Götter eingelegt wird[2]). Vorher wird ihrer in Übereinstimmung mit dem oben genannten Befehl des Adhvaryu beim Camasonnayana gedacht. Der Maitrāvaruṇa recitirt nämlich auf die Aufforderung *unnīyamānebhgo 'nubrūhi* hin das Lied IV, 35 als *unnīyamānasūkta*[3]) und schliesst mit dem Praiṣa *hotā yakṣad indram tṛtīyasya savanasya — hotar yaja*, worauf der Hotṛ mit *ye yajāmahe* erwidert und den Vers ṚV. III, 60, 5[4]) hersagt. Nach dem Vauṣaṭruf opfert der Adhvaryu. Ob das Ritual der Adhvaryus einen Wandel erfahren und das Ceremoniell der Vāmadevas nicht einst für den Adhvaryu eine bestimmtere Anrufung der Ṛbhus, als gegenwärtig stattfindet, vorgesehen hat, ist nicht festzustellen; die Recitationen und Anrufungen der Hotṛs wollen nicht recht zu der geringen Berücksichtigung der Ṛbhus von Seiten der Adhvaryus stimmen[5]).

---

[1]) ÇÇS. VIII, 20.

[2]) Die Lieder ṚV. VII, 36 (Viçve devāḥ; VII, 37, 1—7 Indra und Ṛbhus; VII, 37, 8; 38 Savitṛ) dürften ein altes Çastra der Abendpressung sein.

[3]) ÇÇS. VIII, 2, 3. 5.

[4]) *índra ṛbhúbhir vā́javadbhiḥ.*

[5]) Auch sonst sind sie im Adhvaryuritual vernachlässigt. Ich kenne, abgesehen von dem sogleich zu behandelnden Dvādaçāha, nur noch bei Anlegung der *spṛt*-backsteine bei der Agniciti (Çat. Br. VIII, 4, 2 p. 664) einen Spruch für sie: *ṛbhūṇāṃ bhāgo 'si viçveṣāṃ devānām ādhipatyam* —.

2. Beim Dvādaçāha.

Ausser den beim Agniṣṭoma verwendeten Liedern I, 111; IV, 35 und dem Verse III, 60, 5 verzeichnet aber der ṚV. noch andere Ṛbhuhymnen: I, 110; III, 60 (ganz) IV, 33. 34. 36. 37. Von diesen findet (neben den genannten zwei) die Mehrzahl[1]) ihre Verwendung an verschiedenen Tagen des Dvādaçāha und zwar ebenfalls bei der Abendlibation. Das Ritual hat in diesem Punkt einen charakteristischen Zug festgehalten; denn wir wissen aus dem ṚV., dass in der Ṛbhumythologie grade zwölf Tage eine besondere Rolle spielen. Es ist die Zeit, in der sie im Hause des Agohya oder des *savitṛ dāçvāṅs* als Gäste weilen[2]). Der Dvādaçāha, das aus den 12 Tagen oder Nächten des Wintersolstitiums erwachsene Vorbild aller Sattras[3]), wird in den Anschauungen

---

[1]) III, 60; IV, 36; 33; 34; I, 110. Cf. ÇÇS. X, 2, 7; 4, 14; 5, 23; 6. 18; 8, 18 (I, 110 auch bei andern Opfern. Cf. ÇÇS. XI, 5, 4; XVI, 20, 16).

[2]) I, 161, 11: *ágohyasya yád áçastanā gṛhé*
tád adyédám ṛbhavo nā́nu gacchatha |

Was in v. 13 *çvā́nam bastó bodhayitā́ram abravīt* ,Hund' und *bastá* bedeuten, weiss ich nicht.

IV, 33, 7: *dvā́daça dyū́n yád ágohyasya*
ātithyé rā́ṇann ṛbhávaḥ sasántaḥ |

I, 110, 2cd: *saúdhanvanāsaç caritásya bhūmánā*
ágacchata savitúr dāçúṣo gṛhám ||

3ab: *tát savitā́ vo 'mṛtatvám ā́suvat*
ágohyaṃ yac chravā́yanta aítana |

[3]) Cf. Rituallitt. S. 6. 155. Thibaut ist in Bezug auf die Bedeutung der 12 Tage anderer Meinung (Grundriss III, 9, § 5). Ich führe folgende Gegengründe an. 1) Thibaut hat den Zusammenhang von I, 161, 11 und 13 übersehen oder zu gering angeschlagen. v. 11 spricht von dem Schlaf in Agohyas Hause (durch 12 Tage IV, 33, 7) und v. 13 von dem Aufwachen mit den Worten ,*saṃvatsaráidám adyá vy àkhyata*'. Die 12 Tage fallen also an das Jahresende. 2) Es liegt gar kein Grund vor anzunehmen, dass schon in der Zeit des ṚV. diese 12 Tage ein scholastisches Produkt aus der Zwölfzahl der Monate sind. Cf. auch oben II, 81. 3) Die Mehrzahl der Ṛbhulieder findet ihre Stelle beim Dvādaçāha; hierdurch ist ein innerer Zusammenhang gegeben. 4) Thibaut selbst hat nicht nachgewiesen, dass

des Veda sehr hoch gestellt: TMBr. X, 5, 15: *oko vai devānāṃ dvādaçāhaḥ* 16: *gṛhā vai devānāṃ dvādaçāhaḥ;* Ait. Br. IV, 25, 6: *jyeṣṭhayajño vā eṣa yad dvādaçāhaḥ, sa vai devānāṃ jyeṣṭho ya etenāgre 'yajata / çreṣṭhayajño vā eṣa yad dvādaçāhaḥ* — 7: *jyeṣṭhaḥ çreṣṭho yajeta, kalyāṇīha samā bhavati / na pāpaḥ puruṣo yājyo dvādaçāhena* — TBr. I, 1, 6, 7; I, 1, 9, 10: *saṃvatsarapratimā vai dvādaça rātrayaḥ*[1]): er bedeutet also eine heilige Zeit, in der die Götter Wohnung nehmen, die vorbildlich ist für das Jahr, und hier, am Abend des Jahres, in seiner stillen Zeit empfangen auch die Ṛbhus ihren Anteil, kommen fast alle Lieder des ṚV., die ihnen gewidmet sind, liturgisch zur Verwendung.

Das Vaiçvadevaçastra, in das die Lieder für sie eingefügt werden, beginnt, wie unten noch weiter zu betonen sein wird, überall mit der Verehrung Savitṛs und schliesst sich an den diesem Gott geopferten Graha an, der bei Āp. selbst wieder dem Namaskāra für die Manen folgt. Diese Reihenfolge von Manen, Viçvedevāḥ incl. Savitṛ und Ṛbhus gewinnt an Bedeutung, wenn wir zum Vergleich einen Blick auf die Gṛhyasūtren werfen, in denen das Opferjahr durch die Aṣṭakās beschlossen wird. Wenn auch die einzelnen Sūtren schwanken, so treten doch die Manen und Allgötter in ihrer Aufzählung besonders häufig hervor[2]), und neben diesen werden unter den Alternativen auch die Ṛtus als Götter der Aṣṭakās von Gobhila[3]),

---

die Zahl der Monate der erste Anlass zur Bildung des Dvādaçāha war. Die Zwölfzahl ist eine über Indien hinausreichende Erscheinung.

[1]) Weber, Om. u. port. 388; Ind. Stud. X, 242; Ved. Beitr. VII (1898) p. 2 resp. 559 ff.

[2]) Rituallitt. S. 95.

[3]) III, 10: *aṣṭakā rātridevatā / puṣṭikarma / āgneyī pitryā vā prājāpatya ṛtudevatā vaiçvadevīti devatāvicāraḥ.* Āçv. II, 4, 12: *tāṃ haike vaiçvadevīṃ bruvata āgneyīm eke sauryām eke prājāpatyām eke rātridevatām eke nakṣatradevatām eka ṛtudevatām eke pitṛdevatām eke paçudevatām eke.* Manen und Ṛtus werden auch sonst in engem Zusammenhange gedacht. Vgl. Manu III, 217: *ācamyodakparāvṛtya trir āyamya çanair asūn / ṣaḍ ṛtūṅçca namaskuryāt pitṝn eva ca mantravit //*

Āçvalāyana genannt. Wir finden grade in dem dem Neujahrstag (Ekāṣṭakā) gewidmeten Liede AV. III, 10 eine Anrufung der Ṛtus [1]), so dass hier ein gewisser Parallelismus von Dvādaçāha - Ṛbhu einer- und Ekāṣṭakā - Ṛtu andrerseits erkennbar ist. Noch deutlicher weist uns auf diesen inneren Zusammenhang von *ṛtu-ṛbhu* eine Äusserung des Ait. Brāhm. IV, 25; denn sie zeigt die Ṛtus selbst in Verbindung mit dem Dvādaçāhaopfer; Prajāpati fordert die Jahreszeiten und Monate auf, für ihn den Dvādaçāha zu opfern und er gibt ihnen dafür *iṣ* und *ūrj: saisorg ṛtuṣu ca māseṣu ca nihita* [2]). Damit vergleiche man, dass die Ṛbhus, grade nachdem sie 12 Tage in Agohyas Hause geruht haben, Fruchtbarkeit, „Gras auf den Bergen, Wasser in den Thälern" schaffen [3]). Auch das führt zu der Vermutung, dass Ṛbhu ein alter Name der Jahreszeiten war und schon in der Brāhmaṇazeit appellativisch durch *ṛtu* ersetzt worden ist [4]).

e) Die Ṛtus im Ritual.

Ihnen sind die Lieder ṚV. I, 15; II, 37 gewidmet, von

---

[1]) v. 9: *ṛtū́n yaja ṛtupátīn ārtavā́n utá hāyanā́n*
sámāḥ saṃvatsarā́n mā́sān bhūtásya pátaye yaje //

[2]) Cf. auch IV, 25, 5: *sa vā ayaṃ prajāpatiḥ saṃvatsara ṛtuṣu ca māseṣu ca pratyatiṣṭhat te vā ima ṛtavaç ca māsāç ca prajāpatāv eva saṃvatsare pratyatiṣṭhaṅs ta ete 'nyonyasmin pratiṣṭhitāḥ / evam ha vāva sa ṛtviji pratitiṣṭhati yo dvādaçāhena yajate /*

[3]) I, 161, 11: *udvátsv asmā akṛṇotanā tṛ́ṇam*
nivátsv apáḥ svapasyáyā naraḥ /
ágohyasya yád ásastanā gṛhé —
IV, 33, 7: *dvā́daça dyū́n yád ágohyasya*
ātithyé ráṇann ṛbhávaḥ sasántaḥ /
sukṣétrākṛṇvann ánayanta sindhūn
dhánvā́tiṣṭhann óṣadhīr nimnám ā́paḥ //

[4]) Man vergleiche dazu auch folgende Parallele:
ÇÇS. III, 18, 15: *indra ṛbhubhir brahmaṇā saṃvidānaḥ çunāsīrī havir idaṃ juṣasva /*
Āp. ÇS. VIII, 20, 5: *indra ṛtubhir brahmaṇā vāvṛdhānaḥ çunāsīrī havir idaṃ juṣasva /*

denen das erstere bei den Ṛtugrahas des Agniṣṭoma[1]), das letzte sowie II, 36 am 6. Tage des Dvādaçāha verwendet wird, und zwar folgt jedem Ṛtupraiṣa immer ein Vers[2]). Āp. schreibt 12, 13 oder 14 Ṛtugrahas zu schöpfen vor. Wählt man die Zahl zwölf, so werden die beiden ersten und letzten zusammengeschöpft, bei dreizehn die beiden letzten, die auch zusammen geopfert werden. Bei vierzehn sind die beiden ersten und letzten zusammenzuschöpfen und zusammenzuopfern[3]). Die Praxis des Rituals hat, wie überall, so auch hier durch gewisse Äusserlichkeiten die innere Natur der Vorgänge zu charakterisiren versucht. Āp. XII, 26, 9: ‚[Die Ṛtugrahas] werden aus dem Droṇakalaça geschöpft, aber nicht hingesetzt[4]). 10: Zu den Resten der vorausgehenden schöpfen [Adhvaryu und Pratiprasthātṛ] die folgenden immer hinzu. 11: Zuerst schöpft der Adhvaryu, zuletzt der Pratiprasthātṛ mit den Sprüchen *upayāmagṛhīto 'si madhuç ca* Spruch für Spruch[5]). 12: Einige meinen, mit *madhave tvā mādhavāya tvā*. 13: Allen Sprüchen geht *upayāma* voran. 14: Nicht folge der eine [Priester] dem anderen; wie festgesetzt ist, nimmt der Adhvaryu südlich, der Pratiprasthātṛ nördlich seinen Weg. 15: An der Thür gehen sie an einander vorbei[6]).

---

[1]) ÇÇS. VII, 8; Āp. XII, 26, 8. — Çat. Br. I, 6, 1, 1 (p. 53 l. Z.) erzählt, wie die Ṛtus einen Anteil am Opfer wünschten.

[2]) Mit den Anfängen der Ṛtupraiṣas werden am Vorbereitungstage die Somapriester gewählt; vielleicht eine Reminiscenz an den Namen *ṛtvij* und an seinen Ursprung. Āp. XI, 19, 5.

[3]) Çat. Br. IV, 3, 1, 3 ff. legt besonderen Wert darauf, dass sie, während der Acchāvāka sitzt, geschöpft werden. Nach diesem Text sind besser nur 12 Grahas zu schöpfen.

[4]) Çat. Br. IV, 3, 1, 7: *taṃ gṛhītvā na sādayati tasmād ayam asannaḥ saṃvatsaraḥ* |

[5]) Adhvaryu: *madhuç ca*; Pratiprasth.: *mādhavaç ca* (Frühling). Die anderen Paare sind *çukra-çuci* (Sommer); *nabhas-nabhasya* (Regenzeit); *iṣ-ūrj* (Herbst); *sahas-sahasya* (Winter); *tapas-tapasya* (Thauzeit). Vgl. übrigens die Beschreibung bei Eggeling SBE. XXVI, 319[1].

[6]) Der Komm. erklärt *vyatitaḥ* mit *vyatigacchataḥ, mithaḥ saṃgatau bhavataḥ*.

16: Wenn der Adhvaryu (zum Schöpfen) das Havirdhānazelt betritt, hält der P. seinen vollen Graha zwischen sich und ihn; wenn er herauskommt, das leere Gefäss. 17: Bei den drei ersten fordert der Adhvaryu mit den Worten *‚ṛtunā preṣya'* zum Praiṣa auf. Ebenso der P. 18: Der Adhv. kehrt die Mündungen von beiden Gefässen um und sagt bei beiden: *ṛtubhiḥ preṣya.* Ebenso der P.[1]). 19: Der Adhvaryu kehrt (die Mündungen) wieder um und sagt einmal: *ṛtunā preṣya.* Ebenso der Pratiprasthātṛ'. Hinzuzufügen wäre noch, dass keine Anuvākyā hergesagt wird und kein Anuvaṣaṭkāra folgt; dass ferner der Indrāgnīgraha sich unmittelbar an diese Grahas anschliesst und der Adhvaryu mit der Ṛtuschale in der Hand sich an dem Eingang der Hütte niederlässt, um das Ājyaçastra einzuleiten. Das Schöpfen dieser Ṛtugrahas gilt als eine Handlung, die auf die Vegetation einwirkt[2]), und hat am Morgen des Frühlingsopfers seine berechtigte Stelle. Mittags wird der Ṛtus nur indirekt gedacht, Abends gar nicht[3]). Es ist aber gewiss auffällig, dass die Ṛtus an der Stelle nicht mehr genannt werden, wo die Ṛbhus ins Ritual eingeführt sind und beide Namen einander gewissermassen ablösen. Es scheint, als ob die Ordner des Rituals hier verschiedenen Meinungen Rechnung tragen wollten und in ihrem Organismus, der viele Wünsche

---

[1]) Die Gefässe sind *‚ubhayatomukha'* Āp. XII, 1, 13. Çat. Br. IV, 3. 1. 7. Erst wird mit der einen, nachher mit der anderen Mündung geopfert.

[2]) Çat. Br. IV, 3. 1, 22. 23: *yad v evaindrāgnaṃ grahaṃ gṛhṇāti, sarvaṃ vā idaṃ prājījanad ya ṛtugrahān agrahīt, sa —*

[3]) Çat. Br. IV. 4. 1, 2: *ṛtavo vai saṃvatsaro yajñaḥ | te 'daḥ prātaḥsavane pratyakṣam avakalpyante yad ṛtugrahān gṛhṇāti | athaitat parokṣaṃ mādhyandine savane 'vakalpyante yad ṛtupātrābhyāṃ marutvatīyān gṛhṇāti* [IV. 3, 3, 12] | *na vā atra [sāyam] ṛtubhya iti kaṃ cana grahaṃ gṛhṇanti na ṛtupātrābhyāṃ kaç cana graho gṛhyate |*

Çat. Br. IV. 4. 1. 3 sucht es dadurch zu erklären, dass in dem Sāvitra-graha nach seiner Meinung die Ṛtus einbegriffen sind: *eṣa vai savitā ya eṣa tapati | eṣa u eva sarva ṛtavas tad ṛtavaḥ saṃvatsaraḥ | tṛtīyasavane pratyakṣam avakalpyante | tasmāt sāvitraṃ gṛhṇāti |*

und Richtungen vermittelte, das Kompromiss herbeiführten, dass sie die Ṛtus im Wesentlichen früh, die Ṛbhus hauptsächlich Abends zum Opfer luden. Wir werden an die Erzählung des Ait. Brāhm. erinnert (III, 30), wonach die Ṛbhus von allen drei Savanas weggestossen wurden, bis sie schliesslich noch durch Savitṛ und Prajāpati einen Platz beim Abendopfer erhielten [1]; eine Erzählung, die vielleicht auf Vorgänge bei der Festsetzung des Rituals hinweist.

Die für die Zwecke der Ṛtugrahaceremonie verwendeten Hymnen gehören anderen Verfassern an als die Ṛbhulieder. Wenn wir ihren Inhalt prüfen, so zeigt sich, dass sie als selbständige Gottheiten eigentlich nicht behandelt werden, sondern nur in Komitativen ‚*ṛtunā*‘, ‚*ṛtubhiḥ*‘ die anderen Götter begleiten und diese aufgefordert werden mit ihnen zu trinken; dass also die Ṛtus im ṚV. im Verhältnis zu den Ṛbhus und deren gefeierter Wirksamkeit eine sehr geringe Rolle spielen. Der Name jener ist über appellativischen Wert nicht hinausgelangt [2]; es wird weder von einer durch sie erreichten Göttlichkeit noch von ihren besonderen Taten geredet; nur X, 11, 1 spricht von den *yajñíyāṅ ṛtū́n;* sie könnten X, 2, 1 unter den *daívyā ṛtvíjaḥ* zu verstehen sein, während andrerseits ausserhalb des ṚV. und seiner Kreise der Wirksamkeit und dem Kultus der Ṛbhus kein besonderer Wert beigelegt worden ist.

f) Der Name der Ṛbhus.

Unser Wort wird im Veda nicht nur als nom. propr., sondern auch als app. verwendet. Das zeigen Stellen

---

[1]) Vgl. dazu ṚV. I, 161, 8. — (Nach Āryavidyāsudhākara gelten die 5 Prayājas den Jahreszeiten.)

[2]) Daher auch IV, 34, 2:
vidānā́so jánmano vājaratnāḥ utá ṛtúbhir ṛbhavo mādayadhvam |

wie AV. IV, 12, 7[1]; X, 1, 8[2]; ṚV. VIII, 75, 5[3]; IX, 21, 6[4]. Wie man einen Wagen oder ein Rad zimmert, so ‚verfertigt' *(takṣ)* man einen Spruch; *(dhī* I, 109, 1; *bráhman* V, 73, 10; *mánman* II, 19, 8; *mántra* I, 67, 4; VII, 7, 6; *stóma* X, 39, 14) und das Dichten solcher Sprüche wird mit dem Zimmern eines Wagens direkt verglichen:

V, 2, 11: *etáṃ te stómaṃ tuvijāta vípro*
ráthaṃ ná dhīraḥ svápā atakṣam |

Cf. auch I, 130, 6. Wir dürfen an einzelnen Stellen *ṛbhú* direkt auf die Priester beziehen, so I, 51, 2 oder X, 80, 7: *agnáye bráhma ṛbhávas tatakṣur agním mahā́m avocāmā suvṛktím;* es ist nicht notwendig mit Bergaigne II, 412 zu sagen, dass ‚les Ṛbhus sont des prêtres artisans'[5]. *ṛbhú* heisst hier soviel wie ‚klug', ‚geschickt' (cf. *ráthaṃ ná dhīraḥ)*[6]; nichts Anderes scheint die Grundbedeutung des Wortes zu sein, für das sich germ. *arb-* in ‚Arbeit', slav. *rob-ić* noch als bester Vergleich bietet; denn bei der völligen inneren Verschiedenheit der Ṛbhus und der germ. Elfen ist die lautliche Verwandtschaft dieser Worte trotz äusseren Gleichklanges unwahrscheinlich.

Hiermit ist nicht alles, was über die Ṛbhus gesagt werden kann, erschöpft. Ein ritueller Brauch führt etwas weiter. Beim Anlegen der Feuer ist es Sitte sich auf die Art der Väter zu berufen, ein Aṅgiras legt *aṅgirasām*, ein Bhṛgu legt *bhṛgūṇaṃ vratena* an. Die enge Beziehung zwischen der Kunst des Wagenbaues und den Ṛbhus spricht sich in

---

1) *ṛbhú ráthasyevā́ṅgāni sáṃ dadhat páruṣā páruḥ.*

2) *yás te párūṅṣi saṃdadhā́u ráthasyeva ṛbhúr dhiyā́.*

3) *táṃ nemím ṛbhávo yathā́ namasva sáhūtibhiḥ* |

4) *ṛbhúr ná ráthyaṃ návaṃ dádhātā kétam ādíçe* |

5) Nur III, 54, 12 könnte für Bergaigne sprechen.

6) IX, 87, 2 heisst Soma *ṛbhúr dhīraḥ.* Auf den Reichtum wird das Wort *ṛbhú* IV, 37, 5; VIII, 93, 34 angewendet; es kommt hier von den verschiedenen Beiworten des Reichtums wohl der Bezeichnung *ābhú* am nächsten. AV. I, 2, 3 ist es ein Beiwort des Pfeiles.

der Vorschrift aus, dass ein *rathakṛt* seine Feuer *ṛbhūṇām tvā (devānām) vratena* anzulegen habe[1]). Es darf nicht übersehen werden, dass die Kommentare sich nicht darauf beschränken *rathakṛt* als ‚Wagenbauer‘ zu erklären, sondern ihn als einen Mischling, der ausserhalb der drei Kasten rangirt, bezeichnen[2]). Daraus scheint doch hervorzugehen, dass es sich um eine besondere Klasse, einen besonderen Stamm handelt, in dem die Kunst des Wagenbaues besonders gepflegt und heimisch war[3]).

Wir werden zu demselben Gedanken noch von einer anderen Seite her geführt. Die Ṛbhus heissen im ṚV. oft die Söhne des Sudhanvan, *saudhanvanāsāḥ*. Gerade bei ihnen wird so oft, wie bei keinem anderen Namen vom ṚV. bis in die Brāhmaṇazeit hinein betont, dass sie einst Menschen waren[4]) und durch ihre Geschicklichkeit Unsterblichkeit oder einen Anteil am Somatrank erreichten; ich glaube, dass wir nicht berechtigt sind, diese Angaben ganz ausser Acht zu lassen; es mischt sich hier ein euhemeristisches Element hinein. Ein Kommentar erklärt *ṛbhu, sātvata, saudhanvana* als Synonyma von *rathakāra*[5]); und anderwärts wird gesagt

---

[1]) Āp. V, 11, 7; Kāt. IV, 9, 5. Weber, ISt. XVII, 196.

[2]) Bes. zu Kāt. I, 1, 10; siehe p. 153[1]; anders der Kommentar zu Āp. V, 3, 18.

[3]) Cf. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien p. 209. 210. Man beachte, dass beim Açvamedha die das Ross begleitende Leibwache angewiesen wird ‚im kula eines rathakāra zu wohnen‘. Āp. XX, 5, 18; Çat. Br. XIII, 4, 2, 17; Kāt. XX, 2, 16. Weber, ISt. XVII, 198. — AV. III, 5, 6 zeigt sie deutlich als eine besondere Gruppe des Reiches, deren Hilfe der König wünscht:

yé dhīvāno rathakārā́ḥ karmārā́ yé manīṣíṇaḥ
upastī́n parṇa máhyaṃ tváṃ sárvān kṛṇv abhíto jánān //

[4]) I, 110, 4; *mánor nápātaḥ* III, 60, 3. Weitere Stellen bei Bergaigne II, 409. Ait. Br. VI, 12, 3: *prajāpatir vai pita ṛbhūn martyān sato 'martyān kṛtvā tṛtīyasavana ābhajat* /

[5]) Kāt. I, 1, 11; IV, 9, 5.

saudhanvanā nāma *jātiḥ*[1]). Nun ist nicht zu verkennen, dass die Ṛbhus vornehmlich Götter sind; nur von Göttern konnte es heissen, dass sie 12 Tage in Agohyas Hause schliefen und nachher Fruchtbarkeit gaben, dass sie Indra seine Rosse, den Açvins ihren Wagen u. a. m. anfertigten; wir hatten gute Gründe, sie neben oder vor den Ṛtus als alte Genien der Jahreszeiten zu betrachten. Das widerspricht einem Versuch, die Ṛbhus direkt auf euhemeristischem Wege zu erklären. Mir scheint, dass wir in ihnen die Götter eines Stammes haben — der keineswegs von unarischer Herkunft gewesen zu sein braucht — in dem die Kunst des Wagenbaues besondere Pflege fand[2]). Ob sie bei ihm ursprünglich die Genien der Jahreszeiten waren oder erst diese Stellung bei ihrer Herübernahme in den vedischen Kult empfingen, ist nicht zu erkennen und auch nicht von Bedeutung. Vielleicht war Ṛbhu der Name der Stammesgötter und Sudhanvan der des mythischen Ahnherrn des Stammes; genaues ist hier nicht auszumachen[3]). Lange Zeit haftete den Ṛbhus, vor deren ‚Menschengeruch'

---

[1]) Kāt. p. 13. Vgl. Manu X, 23:
vaiçyāt tu jāyate vrātyāt sudhanvā cārya eva ca |
kāruṣaç ca vijanmā ca maitraḥ sāttvata eva ca || Jaimini, Mīm. Sūtra VI, 1, 50: *saudhanvanās tu hīnatvāt mantravarṇāt pratīyeran [rathakārāḥ].* Komm.: *na tu sarva eva atraivarṇiko rathakāraḥ, saudhanvanā ity eṣa jātivacanaḥ çabdaḥ, saudhanvanā nāma jātir abhidhīyate, hīnās tu kiṃcit traivarṇikebhyo, jātyantaram, na tu çūdrāḥ na vaiçyā na kṣatriyāḥ |* Yāskas Nir. XI, 16: *ṛbhur vibhvā vāja iti sudhanvana āṅgirasasya trayaḥ putrā babhūvuḥ |* cf. auch Weber, ISt. X, 12 ff.; M. Müller, SBE. XXX, S. 316 ff.

[2]) V, 31, 4 sind es die Anus, die den Wagen für Indra machen (*ánavas te rátham áçvāya takṣan*). Diese sind, wie aus I, 108, 8; VII, 18, 13; VIII, 10, 5 hervorgeht, ein Volk. Zu diesem Verse vgl. I, 111, 1 von den Ṛbhus: *tákṣan rátham suvṛ́taṃ vidmanā́pasas, tákṣan hárī* etc.

[3]) Auf Namensveränderungen scheint der freilich unklare Vers I, 161, 5 zu weisen:

anyā́ nā́māni kṛṇvate sutḗ sácā̃
anyair enān kanyā̀ nā́mabhiḥ sparat ||

die Götter sich entsetzten[1]), noch etwas von der niederen Herkunft ihrer ersten Verehrer an. Die Wichtigkeit des Wagenbaues, die zu seiner Ausführung notwendige Geschicklichkeit[2]) wird der wesentlichste Anlass zu der Anerkennung des Stammes und der Angliederung dieser Götter gewesen sein.

---

[1]) Ait. Br. III, 30, 4: *tebhyo vai devā apaivābībhatsanta manuṣyagandhāt.* / Wer den Unterschied zwischen dem Veda und der späteren Zeit sich vergegenwärtigen will, mag die Verse des Mahābh. III, 261, 19 ff. (ed. Bomb.) nachlesen.

[2]) I, 110, 4: *viṣṭvī çámī taraṇitvéna vāgháto*
mártāsaḥ sánto amṛtatvám ānaçuḥ /
saudhanvanā́ ṛbhávaḥ —

Indra und die Maruts.

(Vāyu. Vāta.)

Die Gestalt des göttlichen Vorkämpfers der vedischen Stämme zu schildern und dabei in alle Einzelheiten erklärend eindringen zu wollen, geht über das, was jetzt und vielleicht auch jemals möglich ist, hinaus. Indra steht inmitten der Sagenwelt der damaligen Zeit; an keinen der vedischen Götter hat sich eine gleiche Fülle von Namen, die in der Geschichte und Vorzeit der vedischen Völker von Bedeutung gewesen sein mögen, angeknüpft wie an ihn. Während es in einzelnen Fällen noch möglich ist die historische Basis oder die mythologische Grundvorstellung eines Wesens nachzuweisen, schweben andere Namen wie Schatten, deren Leben längst erloschen ist, vorüber. Wir wissen oft nicht, ob wir einen ursprünglichen Dämon oder einen Gott, den Führer eines feindlichen Stammes oder die Verkörperung klimatischer Unbilden vor uns haben. Selbst den Dichtern wird der Ausgangspunkt nicht immer klar gewesen sein; denn sie nahmen aus älteren Quellen Motive traditionell herüber und wussten in neuen Wohnsitzen nichts Näheres mehr von alten, im Dunkel der Vergangenheit sich verlierenden Feinden.

Ehe ich in die Darstellung des für die vergleichende Mythologie so wichtig und verhängnisvoll gewordenen Gottes eintrete, wird es nützlich sein, den Standpunkt zu charakterisiren, auf dem die heutige Forschung steht. Perry[1]) hat in seiner ausführlichen, Indra gewidmeten Monographie die Ansichten

[1]) JAOS XI, p. 2 ff. (Cf. auch Muir, OST. V, p. 77 ff. und A. Lang, Mythes, cultes et rel., p. 451 [2].)

seiner Vorgänger zusammengestellt, die in der Mehrzahl übereinstimmend Indra für einen Himmelsgott erklären; es wird genügen auf die Arbeiten einzugehen, welche seither der Charakteristik Indra's gewidmet wurden. Perry selbst hat Indra in Übereinstimmung mit dem PW. für einen Gewittergott erklärt, ebenso Bloomfield[1]), und ich selbst habe mich durch lange Zeit hindurch dieser Auffassung angeschlossen. Zu derselben Ansicht bekennt sich Oldenberg, der in Indra einen Gewittergott sieht und zwar einen Gewittergott, der teilweise vorindische Züge trägt[2]). Er ist der Meinung, dass „die ursprüngliche Grosstat dieses Gottes, die im Gewitter vollbrachte Befreiung der himmlischen Wasser aus dem Verschluss des Wolkenberges, sich für die ṛgvedischen Dichter in die Befreiung der irdischen Flüsse aus dem Verschluss des Felsens, dem sie entspringen, umgesetzt hatte". Auch für Macdonell ist Indra: ‚primarily the thunder-god, the conquest of the demons of drought or darkness and the consequent liberation of the waters or the winning of light forming his mythological essence. Secondarily Indra is the god of battle . . .'[3]). Weniger sicher urteilt Hopkins: ‚Indra has been identified with 'storm', with the 'sky', with the 'year'; also with the 'sun' and with 'fire' in general. But if he be taken as he is found in the hymns, it will be noticed at once that he is too stormy to be the sun; too luminous to be the storm; too near to the phenomena of the monsoon to be the year or the sky; too rainy to be fire; too alien from every one thing to be any one thing . . '[4]).

Wer die grosse Zahl der vedischen Lieder mit ihren verschiedenen Äusserungen und Vergleichen durchsieht, wird anfänglich geneigt sein, H.'s Ansicht beizustimmen; aber sie ist doch schliesslich unbefriedigend, weil sie nach dem

[1]) JAOS XV (1891), p. 143: ‚a storm-god' . .
[2]) Rel. d. Veda S. 29. 51, besonders 134 ff. Siehe unten S. 164.
[3]) Ved. Myth. S. 54.
[4]) Religions of India, p. 91.

äusseren Ansehen urteilt und nicht den Versuch macht die einzelnen Fäden auseinander zu legen oder nach dem mutmasslich ältesten Charakterzug zu fragen.

Wenig Anklang haben die Forscher gefunden, die in Indra die Sonne sehen oder den Blitz. M. Müller hat sich vorübergehend für das Erstere ausgesprochen und ihn einmal ‚the chief solar deity of India' genannt [1]), diese Ansicht aber wieder aufgegeben. ‚Indra, sagt er später [2]), was originally a god of the thunderstorm, the giver of rain (indra, like indu, rain-drops) . . but he was soon invested with all the insignia of a supreme ruler, residing in heaven, and manifested no longer in the thunder-storm only, but in the light of heaven and the splendour of the sun'. Müllers ‚Contributions to the science of mythology' [3]) zeigen einen weiteren Wandel der Auffassung. ‚The two subjects of permanent interest to the Vedic poets were (1) the sunrise, the daily triumph of light over darkness, and the annual triumpf of spring over winter, and (2) the thunderstorm, or the triumpf of a bright god over the dark clouds and the rescue of fertilising rain from the prison in which it seemed to be held during the season of heat and drought. The chief actor in the first drama was Agni, as the light in the sun, in the second Indra as the champion of the blue sky. Other gods assisted in these battles, but the chief part devolved on the god of light (Agni), and the god of rain (Indra)'. Am komplicirtesten aber, und doch etwas richtiger nach meiner Meinung als die der andern Forscher ist Bergaignes Ansicht ‚L'origine naturaliste du personnage d'Indra, peut, selon nous, être cherchée dans le feu céleste du soleil et de l'éclair. Mais ce personnage, tout en continuant à emprunter à l'éclair et au soleil ses principaux attributs, a pris une personnalité distincte . . .' [4]).

---

[1]) Chips II, 91 (siehe Perry).
[2]) Chips, new ed. IV (1895), 396.
[3]) 1897, vol. I, p. 141. 2. Cf. auch S. 115 (weniger bestimmt) und 144.
[4]) Rel. véd. II. 167.

Gegenüber diesen Meinungsverschiedenheiten ist es notwendig von Grund aus neu zu bauen. Wie die Mehrzahl der Forscher bin auch ich früher von dem durch die Bahnbrecher der vedischen Philologie suggerirten Gedanken ausgegangen, dass Indra der Gewittergott sei, und habe erst allmählich mit der Vertiefung meiner eigenen Untersuchungen mich von dem traditionellen Bann, den anerkannte Namen auferlegen, frei zu machen vermocht. Mir scheint, dass man nach verschiedenen Richtungen hin unterlassen hat, die bisherigen Deutungen zu prüfen. Gänzlich unterblieben ist die Befragung des Rituals, das zwar nicht absolute, aber doch nicht zu unterschätzende Auskunft über eine gewisse Periode der mythologischen Anschauung gibt und gegenüber der fluktuirenden Masse vedischer Aussprüche gerade in einem wichtigen Punkte unveränderliche Daten enthält. In mancher Beziehung hat die gelehrte Konstruktion eine grössere Rolle gespielt als die unbeeinflusste Befragung der vedischen Texte und die Berücksichtigung der historischen Entwicklung. Es ist notwendig, das subjektive Element mehr als geschehen ist auszuschliessen, die Untersuchung ganz von vorn anzufangen und Kriterien, die in der historischen Entwicklung liegen, zu gewinnen. Dazu ist zunächst erforderlich, dass wir uns dem Einfluss, der von Seiten der vergleichenden Mythologie hier vielfach geübt worden ist, möglichst entziehen und andrerseits dem klassischen Sanskrit kein grösseres Anrecht zugestehen, als ihm nach seiner historischen Stellung zukommt; die von ihm ausgehenden Einwirkungen haben sich für manche Forscher nicht weniger nachteilig erwiesen als die Gedanken jener.

Als die vergleichende Mythologie anfing, die Geister zu interessiren, waren weder ihre Fundamente noch die der vedischen Exegese fest genug, um darauf so sicher zu bauen, wie in unsrer Frage von verschiedenen Seiten und namentlich von Mannhardt geschehen ist. Den Dank, den wir ihr für ihre grossen Anregungen schulden, müssen wir dadurch

abstatten, dass wir sie bitten, für einige Zeit zur Seite zu treten, und ihr neue Grundlagen schaffen. Die Verbindungslinie, die von einem angeblich indogermanischen Gewittergott zu dem indischen oder indoiranischen Indra führen soll, ist nirgends erkennbar oder bewiesen. Drachenmythen kehren hier und dort wieder; es ist aber die Frage, ob in allen Himmelsstrichen unter Drachen und Schlangen ein und derselbe Naturvorgang zu verstehen sei und unter dem Drachenbezwinger überall ein ursprünglicher Gewittergott. In dem einen Bilde vom Drachenkampf vereinigen sich verschiedene Naturvorgänge, die nach dem Klima des Landes und Charakter des Volkes zu bestimmen sind, in dem der Mythos seinen Ausgangspunkt hatte.

Wir finden auch freundliche Drachen. Einer der chinesischen Reisenden in Indien erzählt von einem von ihnen ‚he causes fertilising and seasonable showers of rain to fall within their country; and preserves it from plagues and calamities, and so causes the priesthood to dwell in security‘ [1]).

An der Einführung der ‚Wolkendämonen‘ in die vedische Mythologie ist das klassische Sanskrit, sind besonders die Kommentare nicht ohne Schuld; sie haben meist nur die einzelne Stelle im Auge und prüfen nicht, wie weit sich ihr *megharūpa* Vṛtra oder Vala in die Anschauungen des Veda im Allgemeinen einfügt. Es ist bei aller Wertschätzung des klassischen Sanskrit, der ich auch für unsere Zwecke unmissverständlich Ausdruck gegeben habe, notwendig, der Vermengung von Vedisch und Klassisch Einhalt zu tun.

[1] Beal, Records of the Western world I, XLI. Andrerseits ib. giftige Drachen XCII: a mischievous dragon took up his residence here and caused calamities. In the summer he rejoiced te dry up the rain, and in the winter to pile up the snow; cf. noch Fā-Hien 24 u. s. w.

Indra und Vṛtra.

Ich habe versucht, der Erkenntnis Indra's auf andere Weise als bisher geschehen ist, näher zu kommen und zuerst den Charakter seines Feindes Vṛtra zu bestimmen, über dessen naturalistische Grundlage auch nach sorgfältiger Prüfung kein Zweifel sein kann. Muir spricht OST. V[1], 95 von den ,hostile powers in the atmosphere who malevolently shut up the watery treasures in the clouds', von ,demons of drought, called by a variety of names as Vṛtra . ., Ahi, Çuṣṇa . . . .' Darmesteter[1]) sieht in Vṛtra ,l'enveloppant', qui les [la lumière et les eaux] enferme dans sa caverne nébuleuse und bezeichnet p. 267 den Namen verethra, vṛtra als ,ancien nom du nuage qui enlace la lumière ou les vaches'. Ludwig sagt III, 337: ,Am Häufigsten wird das himmlische Regenwasser als Preis des Kampfes bezeichnet, das Vṛtra der Welt vorenthält, und zwar bald indem er als dasselbe einschliessend, verschliessend, bald in demselben hausend und daraus vertrieben dargestellt wird' und S. 348: ,dass Vṛtra das indische Analogon zu Aṅrōmainyuṣ wäre, ist kaum so ohne Weiteres zuzugeben . . . Unzweifelhaft war Aṅrōmainyuṣ ein Himmelsgott, der Gott des winterlichen Himmels, und die Gegensätze der Jahreszeiten im alten Baktrien machen es begreiflich, wie sie als Wirkung zweier sich bekämpfenden Principe aufgefasst werden konnten. In Vṛtra muss man gewiss einen ähnlichen Gedanken verkörpert erkennen, aber das Gleichgewicht der Gegensätze . . fehlt . . wenigstens im ṚV.'. Und am Ende seines Kommentars zu I, 56, 6 finde ich die Bemerkung: ,die lichtspendende Schlacht ist das Unwetter, welches dem Frühling vorausgeht'. L. ist mit dieser Ansicht, die dem Richtigen sehr nahe kommt, dem Verständnis seiner Zeit weit vorausgeeilt. Kein andrer hat, so viel ich weiss, auf sie

---

[1]) Ormazd et Ahriman p. 97.

Rücksicht genommen und ich selbst habe meinen ganzen Weg erst selbständig gehen müssen, ehe ich zu der Erkenntnis kam, dass er am Wenigsten vom rechten Wege sich verirrt hat. Perry beharrt bei dem Glauben an den Wolkendämon: „These different names for Vṛtra — sagt er p. 20 —, like the large majority of the many and various appellations given to the lesser demons, are but different names for one and the same thing: namely, the cloud, which in its manifold forms presented itself most forcibly to the eye of the poet in the likeness now of this, now of that creature. And it was not alone as hostile and mischievous demons in human or animal form that the clouds were symbolized . . . we find them described as mountains . . . or as forts belonging to the demons . . . or their skilfully fortified dwellings . . . and in the caves where the evil spirits hide the stolen raincows, as well as in the cows themselves . . . we can discover only clouds“. Ganz abweichend äussert sich Bergaigne (II, 201): „l'enveloppeur“ des eaux . . . ou, comme on appelle encore Vṛtra, le paridhi, „l'enceinte“ des rivières, III, 33, 6 représente-t-il le nuage? . . Le démon, il est vrai, pourrait être le nuage qui ne donne pas ses eaux, et il est probable que, en effet, le nuage est entré pour quelque chose dans la conception mythique de Vṛtra. Mais le nuage lui-même est le plus souvent caché pendant la sécheresse, et si „l'enveloppeur“ des eaux représente le séjour où elles sont retenues, il doit être identifié plutôt avec ce réceptacle invisible, avec ce monde mystérieux qui retient, avec les eaux elles-mêmes [et la lumière . . .], le nuage qui les renferme. En fait, un passage, I, 54, 10, où Indra est représenté délivrant les eaux contenues dans une enveloppe (vavri), qui n'est autre sans doute que Vṛtra, place dans le ventre du démon non plus les eaux seulement, mais la „montagne“, c'est-à-dire le nuage . . Distingué, en tant qu'être animé, du lieu invisible qu'il paraît personnifier, Vṛtra a une retraite mystérieuse.

ninya, d'où s'échappent les eaux, quand elles ont été délivrées par Indra . . . Bref, la conception de Vṛtra rappelle celle de la mère, ou mieux puisqu'il s'agit d'un être mâle, celle du père *caché* . . .' Ich kann nicht sagen, dass Bergaigne's Ansicht sich durch Klarheit auszeichnet und unser Verständnis des vedischen Dämons fördert. Bei ihm spricht die Vorstellung stark mit, dass die ‚Berge' Wolken und die ‚Flüsse' die himmlischen Wasser seien. ‚Dans l'hymne I, 32, où la victoire d'Indra sur Vṛtra est longuement célébrée, les eaux qu'il fait couler en fendant le sein des montagnes, c'est-à-dire des nuages . . . sont comparées à des vaches (p. 200)'. Auch Oldenberg, der sonst gern auf Bergaigne Bezug nimmt, hat dessen Meinung sich nicht angeschlossen. Er selbst ist in dem einen Punkte, dass die Berge wirklich nur Berge, nicht Wolken und die Flüsse nicht Regenströme, sondern wirklich Flüsse sind, erheblich über seine Vorgänger hinausgelangt[1]), hat aber von den Einwirkungen der vergleichenden Mythologie sich nicht zu befreien vermocht. Einiges von dem, was er sagt, ist richtig; aber

[1]) Er sagt p. 140: ‚Ein Gott kämpft mit einem schlangengestalteten Dämon und öffnet das Innere der Berge; die Wasser der Flüsse strömen daraus hervor dem Meere zu: das ist es was die vedischen Dichter sagen. Man darf diese einfache Vorstellung nicht durch die Erklärung verwirren, mit den Bergen hätten die Dichter Wolken und mit den Flüssen Regenströme gemeint. Das haben sie nicht; für sie waren die Berge Berge und die Flüsse Flüsse . . . Wo die Dichter wirklich Wolken und Regen meinen, brauchen sie andere Ausdrücke als die stehenden der Indralieder. . . . Die Zauberhandlungen für Regenerlangung richten sich überwiegend an andre Götter als Indra. Dagegen sind es personifizirte Flüsse, zweifellos irdische Flüsse ohne jeden Anflug von himmlischer Natur, die Flüsse Vipāç und Çutudrī . . . die von Indras Tat, durch welche sie selbst befreit sind, genau in den Wendungen, wie sie in den Indraliedern stehend sind, reden . . . Danach ist es klar: für die vedischen Dichter handelt es sich bei Indras Sieg nicht um das Gewitter, sondern darum dass aus der Tiefe des Felsens der mächtige Gott die verschlossenen Quellen hat hervorbrechen lassen, welche als Flüsse den menschlichen Fluren Segen bringen'.

die richtige Erkenntnis trübt er durch die Bemerkung: ‚dass in seiner ursprünglichen Form der Mythus doch ein Gewittermythus war, dass es Wolkenquellen waren, bei welchen die Schlange lagerte, dass seinem ursprünglichen Wesen nach der Vajra die Blitzwaffe war, lassen die Tatsachen der vergleichenden Mythologie nicht zweifelhaft‘. Welche Tatsachen?

Hopkins kehrt zum alten Glauben wieder zurück. Er verweist ‚for the oft-mentioned act of cleaving the cave, where the dragon Val or Vṛtra (the restrainer or envelopper) had coralled the kine (*i. e.* without metaphor, for the act of freeing the clouds and letting loose the rain) auf Ṛ̣V. I, 32, 2. 11[1]) und nimmt anderwärts[2]) gegen Oldenberg mit unzureichenden Gründen Stellung. Gewiss ist nicht zu leugnen, dass Indra an etwa 6 Stellen des Ṛ̣V. Spender des Regens ist; aber diese Stellen bilden eine Minorität gegenüber den vielen anderen, die von der Befreiung der Wasser reden, und gehören fast sämtlich, abgesehen von dem für sich zu behandelnden VIII. Buch, dem IV. und X. Maṇḍala an. Nicht eine einzige habe ich aus einem der anderen Familienbücher verzeichnet. Das darf nicht unberücksichtigt bleiben; denn es ergibt sich daraus der Hinweis darauf, dass die Umwandlung Indras in einen Regengott im Ṛ̣k noch in ihren Anfängen steht und erst in späteren Perioden weiter zur Durchführung gelangt ist. Dem Kenner des klassischen Sanskrit müsste doch bekannt sein, dass ein Gott, der Regen sendet, nach indischer Anschauung durchaus noch kein ursprünglicher Regengott ist. Und was den Donnerkeil anbetrifft, den Indra führt, so sollte das Beispiel von Juppiter, Mithra, Āditya und Vivasvant zeigen, dass dieses Attribut keineswegs einen ursprünglichen Gewittergott bezeichnet.

Die Gelehrten, welche nach Oldenberg und Hopkins sich geäussert haben, halten an der alten Erklärung Vṛtras fest,

---

1) Religions of India. p. 20[3].

2) Proceedings JAOS. vol. XVI (1894), pag. CCXXXVI ff.

nur dass Max Müller in Vṛtra auch einen Dämon der Finsternis sieht. Er nennt Vṛtra ‚the coverer, the hider, whether of light or rain' und spricht weiterhin davon ‚how, in Vedic phraseology, Vṛtra is the thief who keeps the cows or the rays of the morning shut up in his stable, and how the first peep of day is expressed by Saramā discovering the dark stables of Vṛtra and the Paṇi's'[1]). In seinen Contributions (II, 695) sagt er: ‚we may find it difficult to understand . . why . . the powers of darkness, whether of the dark night or of the dark clouds, should have been called Coverers (Vṛtra)' p. 695: ‚if Vṛtra, from *var*, was the coverer or the genius of darkness' und p. 756: ‚the coverer, a demon who keeps the rain imprisoned in the cloud, and at the same time keeps the light of the day captive. Hence Vṛtra in later Sanskrit came to be a name for cloud, as well as for enemy in general'. Macdonell denkt, wie die S. 158 angeführte Stelle zeigt, an Dämonen ‚of drought or darkness' und äussert s. v. Vṛtra § 68 (wo er ihn zu den individual atmospheric demons rechnet), keine bestimmte Ansicht über dessen besonderen Charakter; nur einmal spricht er von dem ‚(cloud) mountain (*parvata*) as being within the belly of Vṛtra'. Magoun[2]) sagt von Ahi (Vṛtra) ‚he was, originally, probably nothing more than the crest of the approaching thunderstorm, looked upon as a gigantic snake threatening to take away the light of heaven'.

Diese Umschau zeigt kein befriedigendes Ergebnis. Die Meinungen gehen zwar nicht zu weit auseinander, aber nirgends finden wir einen Versuch, die Gestalt Vṛtra's einer genaueren Analyse zu unterwerfen, die verschiedenen Ansichten des ṚV. und der anderen Texte gegen einander abzuwägen, die Widersprüche zu erklären und vor allem Vṛtra in seiner historischen Entwicklung zu erfassen. ‚Welches ist in Indien die unfruchtbarste Zeit? Der Sommer mit

[1]) Chips IV[2], 249 resp. 253.

[2]) the early religion (p. 106).

seiner sengenden Hitze, die den Regen versagt und die Wasserläufe vertrocknet. Indra führt den Donnerkeil. Was natürlicher als dass er sich gegen jenen Dämon wendet und die versiegenden Wasser wiederbringt' — so ungefähr dürfte das Raisonnement lauten, das der Mehrzahl jener Deutungen zu Grunde liegt. Dazu stimmen zwar ,die Berge' nicht, ,auf denen Vṛtra lagert' oder ,die in seinem Leibe sind'; so werden diese Berge zu Wolken und die Wolken wieder zu Dämonen, um andrerseits die Rolle der Kühe zu übernehmen, die Indra aus den Burgen (Wolkenburgen) entführt. Man darf sich nur diese inneren Widersprüche vergegenwärtigen, um von dem Mangel an Klarheit über diesen Hauptfeind Indras überzeugt zu werden, und man muss ihnen andrerseits den Tatbestand des ṚV. gegenüberstellen, um zu erkennen, wie wenig jene Ansichten mit dem, was wir aus dem Veda ermitteln können, im Grunde übereinstimmen.

Wer der Meinung ist, dass wir auf den eingeschlagenen Wegen nicht weiter kommen, wird sich darüber klar sein müssen, dass er auf sofortige Zustimmung nicht rechnen kann. Die alten Anschauungen, die die Mehrzahl von uns in der Jugend in sich aufgenommen hat, sind zu weit verbreitet und festgewurzelt, als dass sie schnell beseitigt werden könnten. Wie E. H. Meyer, noch ehe er den 1. Band meiner Mythologie ,geprüft' hatte, schrieb, er glaube kaum, dass ich ihn (in Bezug auf Soma als Mondgott) überzeugen werde[1]), oder Oldenberg schon auf Grund meiner ,vorläufigen Mitteilung' meine Deutung Indras verworfen hat[2]), so werden andere diesen Ausführungen gegenüber stehen. Das ist unvermeidlich; man kann schon zufrieden sein, wenn die bisherige Glaubenszuversicht erschüttert wird.

[1]) AISAK. II. 161.
[2]) Archiv f. Rel. Wiss. II. 184.

Die mannigfachen Versuche Indra's Namen etymologisch zu erklären, werfen mythologischen Gewinn nicht ab und sind unbewiesen geblieben. Um von älteren abzusehen: Bergaigne (II, 166) dachte wie Grassmann und Bollensen (ZDMG XLI, 505) an *indh*; Jacobi (KZ XXXI, 316 ff.) deutet Indra als ‚Mann', ‚männlich', ursprachlich etwa *ənro*; Weber (Râj. 31 Anm. 3) bleibt bei der alten Etymologie von *i*, *inv*. Die beste Zusammenstellung scheint mir, wie ich schon Kuhn's Litteraturblatt II, 3 ausgesprochen habe, die von Bezzenberger (BB I, 342) zu sein, der av. *andra*, pehlwi *andar*, ags. *ent* ‚Riese', ahd. *entisc*, *entrisc* herbeizieht.

Indra's Name ist der Inbegriff aller Kraft. Wie Rudra der Herr der Tiere, Varuṇa der des Rechtes, Bṛhaspati der des Brahman, so ist Indra *satyaujas*, *ojasāṃ pati*, *balapati*[1]; sein Arm ist der Ausdruck der Stärke[2], sein Symbol der Stier[3]. Indra ist König und herrscht über die Götter wie über die Menschen. Schon im Ṛk sind die Götter gelegentlich *índrajyeṣṭha* genannt, und die ganze vedische Litteratur behandelt dieses Thema in der mannigfachsten Weise. Die Götter wählen ihn zum König, weil er der stärkste unter ihnen ist[4], sie stellen ihn voran im Kampf gegen Vṛtra[5] oder die Asuras[6];

[1]) Z. B. TBr. I, 7, 10, 3; II, 5, 7, 4; III, 11, 4; Çat. Brāhm. XI, 4, 3, 14. Hier und in den folgenden Fällen mögen immer einige Beispiele genügen.

[2]) Z. B. TS. I, 1, 2 o: *indrasya tvā bāhubhyām ud yacche*; 9 b: *indrasya bāhur asi dakṣiṇaḥ sahasrabhṛṣṭiḥ çatatejāḥ*; 11 k etc.

[3]) Çat. Brāhm. II, 5, 3, 18 u. a. unten gegebene Citate.

[4]) Ait. Br. VIII, 12, 2: *te devā abruvan saprajāpatikāḥ / ayaṃ vai devānām ojiṣṭho baliṣṭhaḥ sahiṣṭhaḥ sattamaḥ pārayiṣṇutamaḥ* (VII, 16, 9). Çat. Br. III, 4, 2, 2: *te (devā) indrasya çriyā atiṣṭhanta tasmād āhur indraḥ sarvā devatā indraçreṣṭhā devā iti.* TS. III, 3, 1.

[5]) ṚV. III, 51, 8; IV, 19, 1: *evá tvám indra vajrinn átra*
víçve devā́saḥ suhávāsa ū́māḥ / —
nír ékam íd vṛṇate vṛtrahátye //
VI, 17, 8; VIII, 12, 22: *índram vṛtrā́ya hántave devā́so dadhire puráḥ*; 25; 89, 2; X, 49, 11. Bergaigne II, 199.

[6]) TS. II, 4, 2, 1.

sie geben ihm den Donnerkeil[1]), helfen ihm[2]), jubeln ihm zu[3]), gewähren ihm die höchste Macht[4]) oder sie verlassen ihn aus Furcht vor Vṛtra[5]). Den Zenith seiner Laufbahn bedeutet die Besiegung Vṛtra's; nachdem er ihn erschlagen hat, wird er zum Mahārāja geweiht[6]). Andrerseits sind die Götter älter als Indra; die Texte schildern das in verschiedenen Wendungen und nennen ihn den *devānām ānujāvara*[7]). Prajāpati schuf Deva's und Asura's, aber nicht Indra; da sprachen die Götter ‚schaffe uns Indra'[8]). Oder Prajāpati erzeugt ‚den jüngeren Bruder' der Götter und fordert ihn auf, der Oberherr der Götter zu werden. Die Götter sprachen: ‚wer bist du? Wir sind mehr als du' und Indra wird mit Hilfe der Glut, die einst in Prajāpati war, jetzt aber in Āditya ist, zum Oberherrn. Prajāpati hatte eine goldene Scheibe daraus gemacht und sie an Indra befestigt[9]). An andrer Stelle hält Prajāpati Indra verborgen, damit nicht die Asuras seinen ältesten Sohn töten, die Götter suchen mit Opfern den versteckten: ‚denn es ist kein Kampf für einen möglich, der keinen König hat'[10]). Oder die Götter erzeugen sich Indra selbst[11]). Schon im ṚV. erscheint Indra wie eine den Göttern erwachsende junge Kraft. Sie rüsten den eben geborenen[12]),

---

1) Ait. Br. IV. 1. 1.

2) ṚV. I. 11. 5: *tvām devā ábibhyuṣas tujyámānāsa āviṣuḥ*; X. 113. 2.

3) ṚV. I. 102. 1; 103. 7; V, 29, 8; VI. 18, 14; X, 73, 8.

4) ṚV. VI. 18. 15; 20. 2; 25. 8; 36. 1; den Somatrank V. 29. 5.

5) ṚV. IV. 18. 11: *utá mātā́ mahiṣám ánv avenad amī tvā jahati putra devā́ḥ*; VIII. 93. 14: *vi yád áher ádha triṣó viçve devā́so ákramuḥ*; 96. 7: *vṛtrásya tvā çvasáthād īṣamāṇā viçve devā́ ajahur yé sakhā́yaḥ*; Ait. Br. III. 16. 1: *indraṃ vai vṛtraṃ jaghnivāṅsaṃ nāstṛteti manyamānā sarvā devatā ajahuḥ*.

6) Çat. Br. IV. 3. 3. 17; Ait. Ār. I. 1. 1. etc.

7) TS. II. 3. 4. 2.

8) TBr. II. 2. 3. 3. Cf. auch II, 2, 7, 2.

9) TBr. II. 2. 10. 1.

10) TBr. I. 5. 9. 1.

11) MS. I. 9. 4 (133. 3 ff.); 6 (137. 14).

12) ṚV. III. 51. 8.

fürchten sich vor dem in weitester Ferne geborenen[1]), sie lassen nach in ihrer Kraft[2]), er schafft ihnen Freiheit[3]) oder Indra tritt als Champion auf, der die Übeltäter schlägt, die gegen Varuṇa, Mitra, Aryaman sich vergehen[4]). Diese seine Eigenschaft als Vertreter des Kṣatra überragt seine andere als Kavi. Er wird zwar auch im Ṛk gelegentlich als Kavi verehrt[5]), denn die Eigentümlichkeit der vedischen Dichtung hat feste Grenzlinien meist verwischt; aber diese Eigenschaft Indras tritt im Ganzen doch selten auf und verliert sich, wenn ich nicht irre, in der Brāhmaṇalitteratur fast ganz[6]). Hier repräsentirt Indra das Imperium wie Brāhmaṇaspati das Sacerdotium[7]).

Als Oberherr und Vorkämpfer der Götter wird Indra das Vorbild des indischen Fürsten und sein Schutzpatron: *aindro vai devatayā kṣatriyo bhavati* Ait. Br. VII, 23, 1; *aindro rājanyaḥ* Maitr. Saṃh. II, 1, 4 (6, 8); 5, 8 (58, 11); *kṣatram vā indro* Çat. Br. III, 9, 1, 16. 18; *yadi rājanyo yajeta indrasavo hy eṣaḥ* MS. III, 4, 3 (47, 10). Die Auffassung tritt vielfach hervor und besonders bei den Ceremonien der Königsweihe. Der Sommer, die Jahreszeit Indra's, ist der Zeitpunkt wo der Rājanya sein Feuer anlegen soll: *indriyāvī bhavati*[8]).

Indra wird von dem Könige gerufen, im Kampf den Feind zu besiegen. ṚV. VI, 25 und 26 ist ein Gebet vor der Schlacht. Der Fürst, bei dem Indra Soma trinkt, schwankt

---

[1]) V, 30, 5.

[2]) IV, 19, 2: *ávāsṛjanta jívrayo ná devā́ḥ.*

[3]) III, 34, 7.

[4]) X, 89, 9.

[5]) ṚV. VI, 18, 14: *kavitamaṃ kavīnā́m;* 20, 3: *kṛtábrahman;* 45, 4. 7. 19; VIII, 16, 7: *brahmán, ṛ́ṣi.*

[6]) Er ist Purohita bei der Hotṛwahl NVO S. 91; TBr. II, 8, 4, 2. Er gibt sich als Brāhmaṇa aus TBr. I, 1, 2, 5 und naht Çunaḥçepa in menschlicher Gestalt als Brahmane *(caraiveti vai mā brāhmaṇo 'vocat).*

[7]) TBr. I, 7, 7, 4.

[8]) Cf. TBr. I, 1, 2, 7 und unten beim Ritual.

nicht[1]); der aus seinem Reich vertriebene wendet sich an Indra *kṣetraṃjaya* mit Opfern[2]).

Andrerseits teilt er mit den irdischen Fürsten das Loos, über wankelmütige Untertanen zu gebieten; es heisst, dass die Götter sich ihm nicht fügen und er durch Darbringung des Dvādaçāha sich Gehorsam verschafft[3]). Oder sie schliessen ihn vom Somatrank aus und werfen ihm seine Untaten vor: *viçvarūpaṃ tvāṣṭram abhyamaṅsta, vṛtram astṛta, yatīn sālāvṛkebhyaḥ prādād, arurmaghān avadhīd, bṛhaspateḥ pratyavadhīt*[4]). Als Waffe führt Indra in den Armen, ‚in der Rechten' den Donnerkeil. Neben *vajra*[5]) finden wir die Bezeichnung *açman*[6]), *parvata*[7]), auch *adri*[8]); und das von Indra häufig gebrauchte *adrivant*[9]) ist darum als ‚Schleuderer' zu übersetzen. Namen anderer Art, die unsre Kenntnis altvedischer Waffen bereichern, sind *paraçú* und *svádhiti*[10]), *aṅkuçá* (schon von Muir angeführt), *hánman*[11]), *vartaní*[12]), (*cakrá* I, 53, 9 mit dem Zusatz *ráthya*), Bogen und Pfeil[13]). Bisweilen ist der

---

1) ṚV. V, 37, 4.

2) MS. II, 2, 11. Der Vers ṚV. VII, 37, 7 bezieht sich vielleicht auf einen vertriebenen König.

3) Ait. Br. IV, 25, 8.

4) Ait. Br. VII, 28, 1. Er rühmt selbst seine Untaten Kauṣ. Up. III, 1 ff.; ISt. I, 409 ff.; Oertel, Contributions II, 118 ff. — Seine Taten zählt er in dem Liede X, 49 auf.

5) Die Angaben des ṚV. über die Eigenschaften des Vajra hat Muir OST. V, 86 nahezu vollständig gesammelt. Ich beschränke mich darauf einiges hinzuzufügen.

6) IV, 22, 1; VII, 104, 19. Er wird mit einem Riemen geschleudert I 121, 9: *tvám āyasám práti vartayo gór divó áçmānam úpanītam ṛ́bhvā* /

7) VI, 22, 6. So auch Sāyaṇa.

8) I, 51, 3: *ājáv ádriṃ vavrivā́n*.

9) Bloomfield, ZDMG XLVIII, 572: *he who owns the pressstone.*

10) V, 32, 10 resp. X, 43, 9; IX, 67, 30.

11) Dazu gehören auch die Knochen des Dadhyañc. VMyth. I, 338 b und Sāy. zu ṚV. I, 84, 13. Anders nach Miller Ludwig, Die neuesten Arbeiten p 121 (Knochen = Sterne).

12) *téjiṣṭhā* I, 53, 8 genannt.

13) *dhánus; bundá, íṣu, çáru, serú* (v. Bradke ZDMG XLVI, p. 456;

Blitz auch der ‚Wagen‘ Indra's[1]). Auch die Wasser und gelegentlich der Soma[2]) heissen Indra's Donnerkeil. Verschieden sind die Wesen, die ihn für den Donnergott fertigten; am häufigsten wird Tvaṣṭṛ genannt, ferner Indra's ‚Vater‘ II, 17, 6, Kāvya Uçanas I, 121, 12; Ṛbhu I, 121, 9, der den Stein bringt, die Sänger *(kāru)*, die Götter und vielleicht auch Mātariçvan[3]). Der Veda hat den Donnerkeil personificirt[4]), zu Indra's Gefährten gemacht[5]), der gelegentlich wie Indra's Rosse gepriesen[6]) und mit Soma zusammen angeredet wird[7]).

Ausser der Waffe bedient er sich der List. Wie seine Gegner versteht Indra die *māyā*, er weiss die feindlichen Zauberkünste unschädlich zu machen oder zu überlisten[8]). Er nimmt die Gestalt einer Frau (Menā) an, wandelt sich in ein Pferdehaar[9]), wird zur Ameise[10]); naht als Mensch dem Çunaḥçepa

---

Bloomfield, ZDMG XLVIII, p. 549[1]); nach Brunnhofer auch *sina* (BB. XXVI, 105). Die Anschauung, dass der Regenbogen der Bogen Indra's sei, ist dem Veda noch unbekannt.

[1]) VI, 47, 27: *apắm ojmắnaṃ pári góbhir ắvṛtam*
índrasya vájraṃ haviṣā ráthaṃ yaja ||

Zu *apắm ojmắnam* cf. I, 368[2]; II, 133. Auch beim Vājapeya und Rājasūya wird der Streitwagen als ‚Indra's Donnerkeil‘ angeredet. Cf. VS. X, 21[a]. Kāt. XIV, 3, 1. 2 etc. Weber Rāj. 56[3]. Der Donnerkeil wird ‚dreifach‘, als I. ihn gegen Vṛtra schleudert: ein Drittel ‚zum *sphyaḥ*, ein Drittel zum *ratha*, ein Drittel zum Yūpa‘ TS. V, 2, 6, 2. Siehe VMyth. II, 132[5], wo noch andere Identifikationen verzeichnet sind. Cf. auch Oldenberg, Rel. d. V. 420. Der Donnerkeil wird als ‚donnernd‘ oder ‚brüllend‘ gedacht. II, 11, 9. 10.

[2]) VMyth. I, 345[3].

[3]) X, 105, 6. 7. Cf. MS. II, 5, 11 (62, 7) *vāyur vajraṃ saṃçyati.* — Anders Brunnhofer, BB. XXVI, 101.

[4]) VI, 41, 2. Cf. Bhaṭṭikāvya V, 25; Ragh. X, 13.

[5]) I, 33, 10; VI, 21, 7; VIII, 77, 7; X, 92, 7. Cf. *asidvitīya.*

[6]) II, 11, 6.

[7]) IX, 111, 3.

[8]) WZKM. XIII, 317 ff.

[9]) Geldner, VStud. II, 183.

[10]) So dürfte I, 51, 9 zu erklären sein (s. u.). Er wandelt sich in eine Katze in der Ahalyāsage (KSS. 17, 140).

oder legt als Brāhmaṇa in die Altarschichtung der Asura's einen Ziegelstein. Er verschmäht nicht den Betrug; er umgeht den Vertrag und Eid, den er seinem Gegner Namuci geschworen hat und ‚stiehlt' die Sonne aus der Gewalt der Feinde. Indra trägt nicht die Züge eines Dharmapati, wie Varuṇa, sondern die einer wilderen Zeit und war auch in der Beziehung ein Lieblingsgott der Mythe[1]).

Vṛtra.

Indra's Hauptkampf gilt der Befreiung der Wasser aus Vṛtra's Gewalt. Es wird für die Beurteilung dieses Dämons nicht unwesentlich sein, wenn wir zuerst die Terminologie ins Auge fassen, deren der ṚV. sich bedient, um Vṛtra's Beziehung zu den Wassern zu schildern.

---

[1]) Ich füge hinzu, dass er auch *nṛtú* heisst. Ich möchte *nṛtú* = *nṛtú* setzen, d. h. als ‚Tänzer' fassen. Der Lichtgott wird bisweilen ‚tanzend' dargestellt. Cf. Usener, Rh. Mus. N. F. IL, 461 ff. AISAK. V. 178. Tylor, Anfänge II, 297. Aber ich glaube nicht, dass Indra's ‚Tanz' aus dieser seiner ursprünglichen Eigenschaft fliesst. Der Tanz ist nicht nur Zeichen der Freude, sondern auch der Beschwörung und kriegerische Praxis. Dass Indra's Tanz in diesem Sinne zu erklären ist, ergibt sich nach meiner Meinung aus einigen ṚVstellen mit ziemlicher Deutlichkeit:

I. 130. 7: *bhinát púro navatím indra pūráve*
divodāsāya máhi dāçúṣe nṛto vájreṇa dāçúṣe nṛto |

Hier ist nur von dem Kämpfer Indra die Rede und ebenso II, 22, 4:

táva tyán náryaṃ nṛtó 'pa indra prathamám
pūrvyáṃ diví pravácyaṃ kṛtám |
yád devásya çávasā prāriṇā ásuṃ riṇánn apáḥ |

Sāy. *rane nartanaçila — gātravikṣepaṇakuçala hastapādādiprakṣepeṇa çatrūṇām hiṅsakaḥ* resp. *sarveṣāṃ nartayitaḥ* | Der Gedanke, zu dem ich durch eine Bemerkung Fay's (AJPh. XVII, 11) angeregt worden bin, bedarf noch weiterer Untersuchung. Dagegen spricht vielleicht VI, 29, 3. Ausser Indra heissen *nṛtú* noch die Açvins, bezüglich deren ich keine Deutung geben kann, und die Maruts, die auf Vṛtra herumtanzen (*krīḍanti* u. s.) und häufig als *krīḍin* bezeichnet sind.

a) Terminologie des ṚV.

gras:

IV, 17, 1; X, 111, 9: *sṛjáḥ síndhūṅr áhinā* jagrasānán

dhā + api:

I, 32, 11: *apā́ṃ bílam* ápihitaṃ *yád ā́sīt*
vṛtrā́ṃ jaghanvā́ṅ ápa tád vavāra //

IV, 28, 1: — *ápāvṛṇod* ápihiteva *khā́ni*;

5: *ā́dardṛtam* ápihitāny *áçnā* —

Cf. dazu III, 33, 6: *ápāhan vṛtrā́ṃ* paridhíṃ *nadī́nām* /

und X, 139, 6: *ápāvṛṇod* dúro *áçmavrajānām (nadī́nām)*

bādh:

IV, 19, 8: *páriṣṭhitā atṛṇad* badbadhānā́ḥ
sīrā́ índraḥ srávitave pṛthivyā́ //

V, 32, 1: *ádardar útsam ásṛjo ví khā́ni*
tvám arṇavā́n badbadhānā́ṅ *aramṇā́ḥ* /

2: *tvám útsāṅ ṛtúbhir* badbadhānā́ṅ
áraṅha ū́dhaḥ párvatasya vajrin /

rudh:

I, 32, 11: *dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan*
niruddhā *ā́paḥ paṇíneva gā́vaḥ* /

vṛ:

I, 52, 2: *índro yád vṛtrám ávadhīn* nadīvṛ́tam ·

I, 54, 10: *abhī́m índro nadyò* vavríṇā *hitā́*
víçvā anuṣṭhā́ḥ pravaṇéṣu jighnate //

57, 6: *ávāsṛjo* nívṛtāḥ *sártavā́ apā́ḥ* —

II, 19, 2: *áhim índro* arṇovṛ́taṃ *ví vṛçcat* /

II, 14, 2; III, 32, 6: *vavṛvā́ṅsaṃ pári devī́r (apā́ḥ) ádevam* /

IV, 16, 7 (VI, 20, 2): *apó vṛtrā́ṃ* vavṛvā́ṅsaṃ *párāhan*;

IX, 61, 22: vavṛvā́ṅsam *mahī́r apā́ḥ*; /

42, 7: *tvā́ṃ* vṛtā́ṅ *ariṇā índra síndhūn* /

VI, 17, 12: *ā́ kṣódo máhi* vṛtáṃ *nadī́nām*
páriṣṭhitam *asṛja ūrmím apā́m* /

[X, 113, 6: *vṛtrā́ṃ yád ugró vy ávṛçcad ójasā*
apó bibhrataṃ támasā párīvṛtam //]

stabh:

II, 11, 5: *utó apó dyā́ṃ tastabhvā́ṅsam*
áhann áhiṃ çūra vīryèṇa ||

VIII, 6, 16: *yás ta indra mahīr apáḥ*
stabhūyámāna áçayat |

96, 18: *tvā́ṃ síndhūṅr asṛjas tastabhānā́n* —

AV. VI, 85, 3: *yáthā vṛtrá imā́ ā́pas*
tastámbha viçvádhā yatī́ḥ |

sthā + pari:

I, 32, 8: *yā́ç cid vṛtró mahinā́ paryátiṣṭhat (apáḥ)*

II, 11, 2: *sṛjó mahīr indra yā́ ā́pinvaḥ*
páriṣṭhitā áhinā çūra pūrvī́ḥ |

IV, 19, 8 siehe s. v. *badh*; VI, 17, 12 siehe s. v. *vṛ*.

VI, 72, 3: *índrāsomāv áhim apáḥ pariṣṭhā́m*
hathó vṛtrám —

VII, 21, 3: *tvám indra srávitavā́ apás kaḥ*
páriṣṭhitā áhinā çūra pūrvī́ḥ |

Dazu das Verbum *çī*:

I, 121, 11: *tvā́ṃ vṛtrám āçáyānaṃ sirā́su*
mahó vájreṇa siṣvapo varā́hum ||

II, 11, 9: *índro mahā́ṃ síndhum āçáyānam*
māyā́vinaṃ vṛtrám asphuran níḥ |

III, 32, 11; IV, 19, 2: *áhann áhim pariçáyānam árṇaḥ*

IV, 17, 7; 19, 3: *tvā́ṃ práti praváta*[1]) *āçáyānam*
áhiṃ vájreṇa maghavan ví vṛçcaḥ ||

V, 30, 6: *áhim ohānám apá āçáyānam* |

32, 2: *áhiṃ cid ugra práyutaṃ çáyānam* |

6: *tyáṃ cid itthā́ katpayáṃ çáyānam*
asūryé támasi vāvṛdhānám |

VI, 30, 4: *áhann áhiṃ pariçáyānam árṇaḥ* |

Dementsprechend wird Vṛtra aus den Wassern, auf denen er liegt oder in die er sich birgt (II, 11, 5), herausgetrieben, sowie aus Erde und Himmel[2]).

[1]) IV, 19, 3: *saptá práti pravátaḥ.*

[2]) Cf. I, 54, 10: *apā́m atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támaḥ*
antár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ |

Wir sehen in diesen Beispielen mit einer gewissen Einförmigkeit Ausdrücke wiederkehren, die zu dem ältesten Repertoire der Dichter gehören und den Grundstock traditioneller Bilder darstellen, mit denen man die Befreiungstat Indra's von jeher beschrieb. Sind das Bilder, die in den Wirkungen der heissen Zeit ihren Ausgangspunkt haben konnten? Nur das einzige Wort *gras* könnte man so deuten. Wird man von der Hitze sagen können, dass sie die Wasser und Ströme umhüllt, bändigt, fesselt, umlagert? Oder von einem Wolkendämon irgend welcher Art? Wenn wir bisweilen auch finden, dass die vedischen Bilder primitiv oder dass sie seltsam sind, so sind sie in der Regel doch nicht schief, und wenn wir die Beschreibungen des Sommers bei den klassischen Dichtern vergleichen, so sehen wir, dass sie solche Phrasen, wie sie der Ṛk braucht, nie verwenden. Ich komme auf einen Ausdruck zurück, den ich früher gebraucht habe: ‚Mythologie ist Dichtung'. Vodskov hat dagegen sich ausgesprochen, aber sein Gegenbeispiel von dem Lotos nicht eben glücklich gewählt. Die Quellen, aus denen der Dichter in einem gewissen Zustande der Gesellschaft schöpft, sind dieselben wie die der Mythologie. Alles was den Menschen bewegt, ängstigt, erfreut oder erhebt, wird Gegenstand der Dichtung und Gegenstand des Glaubens. Die Phantasie wird zur Kraft, die sich in der Dichtung ebenso wie in der Schaffung der Götter betätigt. Sie selbst hängt ab von der umgebenden Welt, von den Erscheinungen der Natur, dem Klima und natürlich auch von seelischen Faktoren, von der Volksindividualität. Wo ein tropisches Land von der Dürre heimgesucht zu werden pflegt, wo auf die Regenzeit Fieber und andere Krankheiten folgen, werden die Gedanken, die Götter, die Dämonen andere Züge tragen als dort, wo der Winter die Natur fesselt, in der Steppe andere als am Meeresufer, in

---

I, 80, 2: — *vṛtrám nír adbhyó jaghántha;* 4: *nír bhúmyāḥ, nír diváḥ;* VIII, 3, 19: *bṛhatíbhyo dhánubhyaḥ* — 20: — *nír antárikṣāt* —

den Bergen andere als in der Ebene. Verschieden sind dort überall die Lebensbedingungen, Vegetation und Klima: daher auch die Götterwelt und die Poesie. Der Dichtung wie der Mythologie entströmt etwas wie der Duft der heimischen Erde [1]). Die vedische Mythologie ist in Indien nicht ganz autochthon. Nicht nur lange natürliche Entwicklung hat wie überall umgestaltend eingewirkt, sondern auch Wanderzüge und ein neuer Himmel. Wie ich früher ausführte, sind einige der Götter, die wir im Ṛk vorfinden, dort schon im Erlöschen, andere tauchen auf; manche erstarrt und ihres Naturcharakters fast entkleidet, andere wie Soma leuchten in voller Ursprünglichkeit. Aber die, die in Umbildung begriffen sind, tragen manchen Zug, der in dem neuen Kleide ihnen nicht mehr zu Gesicht steht. Bilder, die nicht mehr passen und an eine andere Heimat erinnern, werden eine Zeit mit fortgeschleppt wie erratische Geschiebe. In einem bestimmten Umfange können auch hier Dichter Interpreten für die Götter ihres Volkes sein; wir können sie befragen, aus welchen Quellen die Mythologie ihrer Heimat Götter und Dämonen schöpft, und bis zu einem gewissen Grade auch über das, was autochthon sein kann und was nicht. Selbst späte Dichter werden Erscheinungen streifen, die in alter Zeit Anlass zu religiösem Denken und Gestalten gegeben haben; denn sie haben mit den alten Mythopoeten die Inspiration aus Himmel und Erde ein und derselben Heimat gemein [1]).

Damit komme ich auf Vṛtra zurück. Der Dämon, der die Flüsse umlagert, auf den Strömen oder Bergen liegt,

[1]) Auch andere sind ähnlicher Meinung. Laistner ‚sucht jede Sage in ihrer Heimat auf und erklärt sie mit Hilfe der Naturerscheinungen, die sich hier zeigen‘ (Mogk, Mythologie in Pauls Grundriss III², 243). Mogk selbst sagt: ‚diese mythologische Dichtung ist demnach nichts anderes als ein Teil der Poesie eines Volkes, und die Überlieferung ihrer Niederschläge muss wie die Dichtung behandelt werden . . . Hierbei muss dem Forscher in erster Linie die Natur und Bodenbeschaffenheit des Landes vor Augen sein, wo der Mythos seine Wurzel hat; er muss alles das in Betracht ziehen, unter dessen Einfluss ein natürlicher Mensch steht‘ (p. 231).

handlos, fusslos, der die Wasser einschliesst, bedeckt, fes
bändigt, den im Schlafe Indra mit seinem Donnerkeil du
bohrt, das ist keine Erscheinung, die auf indischem B(
irgendwie verständlich ist und in der Sprache der Dic
ein Analogon hat.

b) Die späteren Dichter Indiens.

Um den richtigen Massstab für die Beurteilung
vedischen Ausdrücke zu gewinnen, werden wir gut tun,
an die klassischen Dichter Indiens zu wenden. Sie sin(
Schilderungen der Jahreszeiten und ihrer Eindrücke r
arm und müssen uns Auskunft geben, ob derartige Bi
in Indien gebräuchlich sind. Ich übergehe die Regen
von der wir im Rāmāyaṇa und Mahābhārata [1]) ausführl
Schilderungen haben; ihre Durchsicht zeigt die vollstän
Verschiedenheit der Gedanken und Bilder. Wir finden,
gesehen von der kurzen Beschreibung TĀr. I, 3, 4
Schilderung des Sommers z. B. im Raghuvaṅça XVI, 4
von der ich nur die irgend zum Vergleich geeigneten W
hersetze: — *ājagāma gharmaḥ* —

agastyacihnād ayanāt samīpaṃ
dig uttarā bhāsvati saṃnivṛtte |
ānandaçītām iva bāṣpavṛṣṭiṃ
himasrutiṃ haimavatīṃ sasarja | 44
pravṛddhatāpo divaso 'timātram
atyartham eva kṣaṇadā ca tanvī | —
dinedine çaivalavanty adhastāt
sopānaparvāṇi vimuñcad ambhaḥ |
uddaṇḍapadmaṃ gṛhadīrghikāṇāṃ
nārīnitambadvayasaṃ babhūva || 46 —

Oder Ṛtusaṃhāra

I, 1: *pracaṇḍasūryaḥ spṛhaṇīyacandramāḥ*
sadāvagāhakṣatavārisaṃcayaḥ |

[1]) IV, 28 resp. III, 182, 1—18.

dināntaramyo 'bhyupaçāntamanmatho
nidāghakālaḥ samupāgataḥ priye ||

10: *asahyavātoddhatareṇumaṇḍalā*
pracaṇḍasūryātapatāpitā mahī | —

11: *mṛgāḥ pracaṇḍātapatāpitā bhṛçaṃ*
tṛṣā mahatyā pariçuṣkatālavaḥ |
vanāntare toyam iti pradhāvitā
nirīkṣya bhinnāñjanasaṃnibhaṃ nabhaḥ ||

22: *paṭutaravanadāhāt pluṣṭaçaṣpaprarohāḥ*
paruṣapavanavegāt kṣiptasaṃçuṣkaparṇāḥ |
dinakaraparitāpāt kṣīṇatoyāḥ samantāt
vidadhati bhayam uccair vīkṣyamāṇā vanāntāḥ ||

Sūryaçataka 14: *āvṛttibhrāntaviçvāḥ çramam iva dadhataḥ*
çoṣiṇaḥ svoṣmaṇeva
grīṣme dāvāgnitapta iva rasam asakṛd
ye dharitryā dhayanti

Das Kāvyānuçāsana (V, p. 66) erwähnt als Charakteristik des Sommers, wie der Dichter sie anwenden soll u. a. *nadīsaraḥkūpādiṣu nirambhastvam, pānthapūrṇāḥ prapāḥ* oder Beispiele wie *paçyanta iva bhūtāni, kampanta iva toyāni, tapyanta iva pāṅsavaḥ, ādhmāyanta iva parvatāḥ* — also auch hier sind keine Ausdrücke, die der Terminologie des ṚV. entsprechen, und dieser Unterschied liegt nicht in der Veränderung des Stils, sondern in der der Anschauungen, in der Sache [1]).

Wir kommen einen Schritt weiter in Beantwortung der Frage nach Herkunft und Bedeutung Vṛtra's durch eine Erörterung des Wortes parvata.

[1]) Çiçupāla VI, 22 ff. enthält überhaupt nichts, was verwendet werden könnte; auch Sūryasiddh. XII, 3 nicht.

In den späteren Schöpfungsgeschichten, die u. a. von der Erschaffung der Ströme handeln (cf. z. B. Harivaṅça, Bhaviṣyaparvan XVII. XXXI, wird der Mitwirkung Indra's, soweit ich sehe, nicht mehr gedacht. Doch habe ich dies nicht weiter verfolgt.

c) Vṛtra und Parvata.

Wo schliesst Vṛtra die Wasser ein? Der ṚV. erwidert in der Regel (in der einen oder anderen Umschreibung) *párvata*, und diesen ‚Berg' oder diese ‚Berge' haben die Mythologen meist als ‚Wolke' gedeutet [1]).

Es kommen zunächst folgende Stellen in Betracht:

I, 32, 1[cd]: *áhann áhim ánv apás tatarda*
prá vakṣáṇā abhinat párvatānām |

2[a]: *áhann áhiṃ párvate çiçriyāṇám* — |

51, 4: *tvám apám apidhánāvṛṇor ápa*
ádhārayaḥ párvate dánumad vásu |
vṛtráṃ yád indra çávasávadhīr áhim
ád ít sūryam divy árohayo dṛçé ||

54, 10: *apám atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támo*
antár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ |

57, 6: *tváṃ tám indra párvataṃ mahám urúm*
vájreṇa vajrin parvaçáç cakartitha |
ávāsṛjo nívṛtāḥ sártavā apáḥ — ||

[Cf. IV, 17, 3: *bhinád giríṃ çávasā vajrám iṣṇán* — |]

21, 8: *ví yád várāṅsi párvatasya vṛṇvé*
páyobhir jinvé apáṃ jávāṅsi |

V, 32, 1: *ádardar útsam ásṛjo ví khấni*
tvám arṇaván badbadhānáñ araṃṇāḥ |
mahántam indra párvataṃ ví yád vaḥ
sṛjó ví dhárā áva dānaváṃ han ||

2: *tvám útsāñ ṛtúbhir badbadhānáñ*
áraṅha ūdhaḥ párvatasya vajrin |

[1]) Ich sehe aus Sœrensen, festskrift til Vilhelm Thomsen 1894 S. 336[1], dass er die Ansicht vertritt, die Berge seien nicht Wolken, sondern wirkliche Berge, von denen Wasser sowohl über den Himmel als über die Erde strömt. Mir ist nicht bekannt geworden, ob seine Abhandlung seither erschienen ist.

VI, 30, 5: *tvám apó ví dúro víṣūcīr*
índra dṛlhám arujaḥ párvatasya |
VII, 79, 4: *ví dṛlhásya dúro ádrer aurṇoḥ* ||
[VIII, 64, 5: *tyáṃ cit párvataṃ giríṃ çatávantaṃ sahasríṇam* |
ví stotṛ́bhyo rurojitha ||]

Es handelt sich in diesen Stellen (die Grassmann unter anderen für die Bedeutung ‚Wolke' anführt), nur um Berge, das zeigt die blosse Übersicht. Es sind die Quellen, die Vṛtra umlagert und Indra befreit. Von der Höhe der Berge fliessen ja die Wasser herab *(ápo ná párvatasya pṛṣṭhát* VI, 24, 6), die Berge sind reich an Gütern und an Nahrung[1]). Nehmen wir an, dass es nicht die Berge des Hindukusch oder Himālaya sind, auf denen Vṛtra lagert, sondern ‚Wolken', so fällt auf, dass neben *párvata* zwar *girí*, vereinzelt auch *ádri* und *áçman*[2]) steht, aber niemals *abhrá*, *meghá*, und es wäre doch merkwürdig, wenn wir nicht aus einem einzigen sicheren Beispiel entnehmen könnten, dass der Dämon auch wirklich auf den Wolken lagert. Wie Grassmann, so Roth. Er rechnet hierher (allerdings mit der Hinzufügung, dass zwischen der Bedeutung ‚Berg' und der jedenfalls viel seltneren Bedeutung ‚Wolke' an vielen Stellen kaum zu entscheiden sei), I, 19, 7; II, 11, 8. 7; V, 57, 3; VIII, 7, 23; ‚auch wohl 59, 11; VS. X, 19'. Prüft man aber diese Verse, so zeigt sich, dass auch darin *párvata* überall nur ‚Berg' heisst[3]). Wenn in ihnen gesagt ist, dass ‚selbst der davon-

---

[1]) Vgl. ausser dem oben angeführten VIII, 64, 5 noch VIII, 49, 2: *girér iva prá rásā asya pinvire dátrāṇi purubhójasaḥ*; 88, 2: *giríṃ ná purubhójasam* und von anderen Versen I, 73, 6: *ví síndhavaḥ samáyā sasrur ádrim*; X, 68, 1: *giribhrájo nórmáyaḥ*.

[2]) I, 130, 3: *ávindad divó níhitaṃ gúhā nidhím*
vér ná gárbhaṃ párivītam áçmany
anantá antár áçmani ||

[3]) II, 11, 8: *ní párvataḥ sādi*; 7: *árañsta párvataç cit sariṣyán*; V, 57, 3: *dhūnuthá dyā́m párvatān dāçúṣe vásu*; VIII, 7, 23: *ví vṛtráṃ parvaçó yayur ví párvatāñ arājínaḥ*; 59 (70), 11.

eilende Berg zur Ruhe kam', so kann das zwar eine Anspielung auf die Sage sein, dass einst die Berge Flügel hatten, aber noch kein Beweis, dass die Berge selbst Wolken waren. Vielmehr ergibt sich gerade aus dieser Sage, dass die von Indra abgeschnittenen Flügel der Berge zu Wolken wurden und nun immer an den Bergen hängen [1]), die Unterscheidung von Berg und Wolke. Es ist eine alte Vorstellung, dass von dem Schöpfer Himmel, Erde u. s. w. befestigt worden sind, und unter diesem Gesichtspunkt ist auch das von den Bergen Gesagte zu verstehen. Auch hier wechselt in den Versen

Zu II, 11, 7. 8. cf. I, 61, 14: *giráyaç ca dṛḷhā́ḥ;* II, 12, 2: *yáḥ pṛthivī́m vyáthamānām ádṛṅhad yáḥ párvatān prákupitāṅ áramṇāt — yó dyā́m ástabhnāt;* II, 17, 5: *sá prācī́nān párvatān dṛṅhad ójasā — | ádhārayat pṛthivī́m — ástabhnād — dyā́m |* VI, 31, 2; VIII, 14, 9: *rocanā́ divó dṛḷhā́ni dṛṅhitā́ni ca;* X, 44, 8: *girī́ṅr ájrān réjamānāṅ adhārayat;* 149, 1: (Sav.) *pṛthivī́m aramṇād — dyā́m adṛṅhat.* Es ist gar nicht zu sehen, warum II, 11, 7. 8 *párvata's* ‚Wolken' sein sollten. Cf. I, 39, 3: *vy ā́çāḥ párvatānām [yāthana] |*

Zu V, 57, 3 ist zu vergleichen: VI, 30, 5: *dṛḷhám arujaḥ párvatasya;* VII, 79, 4: *ví dṛḷhásya dúro ádrer aurṇoḥ.* Wenn IV, 19, 5 gesagt ist *ráthā iva prá yayuḥ sākám ádrayaḥ,* so sind auch das nicht Wolken, sondern die herabrollenden Steine der Berge, deren Gipfel Indra (v. 4) bricht. Die Maruts erschüttern das Feste; V, 56, 4: *áçmānam cit svaryàm párvatam girím prá cyāvayanti yā́mabhiḥ ||* I, 64, 3; 85, 4; 168, 4 etc. und sind darum *parvatacyút.* Auch *jihīta párvato giríḥ* I, 37, 7 bedeutet nichts anderes als Berg. I, 19, 7: *yá īṅkháyanti párvatān tiráḥ samudrám arṇavám* besagt ‚welche über das Meer hin die Berge erschüttern', nicht ‚toss the clouds' (M. Müller). Dass man dafür gelegentlich *dhū* sagen kann, liegt auf der Hand. Die Berge gelten als reich an Gut und Nahrung wie oben VIII, 49, 2; 64, 5; 88, 2 (p. 181) zeigen. In den festen Ställen der Berge sind auch die Rinder. Die Maruts spalten mit ihrer Radschiene die Berge: *párvatān* I, 64, 11; *ádrim* V, 52, 9, aber nicht ‚die Wolke'.

Die einzige Stelle, die in Betracht kommen könnte, wäre das (vom PW. nicht hierher gezogene) *párvatam mahā́m urúm vájreṇa parvaçás cakartitha* I, 57, 6; das ist aber nur ein anderer Ausdruck für *vrajám, ūrvám bibhidúr.* Cf. VIII, 45, 30: *yáḥ kṛntád íd ví yonyám triçókāya girím pṛthúm | góbhyo gātúm níretave ||*

[1]) Kuhn, Herabkunft p. 157 [2]; Pischel, VStud. I, 174.

mit *párvata* vereinzelt wohl *girí*, aber nicht irgend eine Bezeichnung für Wolke. Párvata wird ferner personificirt[1]), wie der Himavant bei Kālidāsa[2]); er ist dann = *giriça* und erscheint als Bundesgenosse Indra's, mit ihm im Dual verbunden. Sie schlagen zusammen die Feinde[3]); sie kommen auf gemeinsamem Wagen, bringen *vāmīr íṣaḥ suvīrāḥ* und geniessen die Gaben bei Opfern[4]). Wenn VIII, 59 (70), 11 gesagt ist: *áva sváḥ sákhā dudhuvīta — dásyuṃ párvataḥ*, so ist auch das eine Personifikation und nur ein mythologisches Synonymum für die Vertreibung des Feindes aus seiner Felsenburg [cf. IV, 30, 14: *kaulitaráṃ bṛhatáḥ párvatād ádhi / ávāhann indra çámbaram*].

Weil man in Vṛtra die heisse Zeit oder Wolkendämonen sah, die den Regen festhalten, so ist man auf den Gedanken gekommen, Parvata müsse ‚Wolke' sein und die indischen Kommentare haben dazu beigetragen, die Untersuchung auf den falschen Weg zu leiten[5]).

---

[1]) Z. B. III. 54. 20: *çṛṇvántu no vṛṣaṇaḥ párvatāso*
dhruvákṣemāsa íḷayā mádantaḥ /
IV. 55. 5: *á párvatasya marútām ávāṅsi — avri /*

[2]) Cf. die *naraḥ parvatāḥ* im Ṛk. — Jātaka 423 ist Pabbata Name eines Muni.

[3]) I. 132. 6: *yuváṃ táṃ indrāparvatā puroyúdhā*
yó naḥ pṛtanyád ápa táṃtam íd dhatam —
Cf. Çat. Br. IV. 6. 9. 14.

[4]) III. 53. 1: *índrāparvatā bṛhatá ráthena,*
vāmīr íṣa á vahataṃ suvīrāḥ /
vītáṃ havyány adhvaréṣu devā —

[5]) Ich möchte auch davor warnen, die spätere Auffassung der Schlange, wie sie sich z. B. bei der Çrāvaṇafeier äussert, auf den ṚV. zu übertragen oder gar von ‚Wolkenschlangen' im ṚV. zu sprechen. Auch die Beziehungen der Schlangen zum Regen, wie sie Winternitz in seinem Sarpabali hervorgehoben hat (cf. auch Ludwig, Über den Anfang des Mbh. Ādiparvan 5), sind in den Ṛk nicht hinein zu interpretiren. Man wolle sich vergegenwärtigen, dass aber selbst im klassischen Skr. keine ‚Schlangendämonen' existiren, die den Regen zurückhalten.

An keiner einzigen sicheren Stelle heisst Parvata ‚Wolke', und ich meine, dass wir die ‚Wolkenburgen' von Dämonen wie Vṛtra [1]) für die ved. Mythologie getrost ihren späteren Erbauern überlassen können.

d) Vṛtra und die Jahreszeit.

Welches ist also die Jahreszeit, in der ‚Vṛtra auf den Bergen lagert', ‚die Berge in seinem Leibe hat', in der Indra die ‚Rinnsale der Berge aufreisst' oder ‚das Euter des Berges' strömen lässt? Ausgeschlossen ist der Sommer, ein ‚Dämon der Dürre' oder ‚Glut'. Grade in der heissen Zeit, wenn der Sommer auf den Bergen liegt und die Gletscher schmelzen, sind die Ströme nicht vertrocknet, sondern mit Wasser gefüllt [2]). Denn es ist nicht der ‚Regen', es sind nicht die ‚Wolkenwasser', die Vṛtra einschliesst, belagert, festhält, auch nicht Weiher oder Seen, von denen der Ṛk in diesem Zusammenhange nie spricht, sondern nur die ‚Wasser', die Ströme und speziell ‚die sieben Ströme', die Vṛtra in seine Gewalt gebracht hat. Immer wieder heisst es nur, dass Indra die Felsen öffnet, die Wasser befreit und die Flüsse strömen lässt. Das Verbum *çuṣ*, das einem Dämon der Hitze entsprechen würde, findet sich in der Terminologie des Mythus nie verwendet [3]); höchstens könnte man den zweimaligen Gebrauch des Verbums *gras* dafür anführen.

Es ist ferner ausgeschlossen, Vṛtra als Dämon der Regenzeit zu deuten; wollte man es aus der einen oder anderen Stelle mutmassen, derzufolge Indra nach Besiegung Vṛtras die Sonne an den Himmel setzt oder Vṛtra (?) *svarṛṣti* heisst,

---

[1]) Ich meine natürlich nur das nom. propr., nicht die appellativisch so genannten Feinde.

[2]) Cf. S. 178 das Citat aus dem Rghv.

[3]) Auch *naç* nicht, das von den Flüsschen zur Sommerzeit gesagt wird: — *kriyāḥ sarvā vinaçyanti, grīṣme kusarito yathā* / (Hit. I, 94. Pañc. II, 85).

so stünde diese Deutung so im Widerspruch mit allen anderen Stellen und mit der tatsächlichen Bedeutung der Regenzeit, dass man auf sie nur vorübergehend verfallen kann.

Es bliebe also die Frage übrig, ob Vṛtra gleich ‚Wolke' sei, die ‚Wolkenhülle' der Berge, die ‚als Dämon' über ihnen lagere. Warum es als eine Grosstat Indras anzusehen sei, diese zerstört zu haben, bliebe unerkennbar, da die Wolke als Wasserspenderin den Indern ebenso bekannt war wie uns, und noch unverständlicher wäre der innere Zusammenhang eines solchen durch die Wolke personifizirten Dämons mit der Fesselung ‚der Ströme'. Einen Anhaltspunkt zu einer derartigen Deutung haben wir in keiner einzigen Stelle des ṚV., und selbst in der späteren Zeit, die uns manche Beschreibung der Regenzeit erhalten hat, sind die Wolken nicht ‚feindliche Ungeheuer' oder sonst etwas, was man mit Dämonen, die die Ströme umlagern oder Wasser zurückhalten, vergleichen könnte. Dass sie gelegentlich mit mancherlei Wesen wie Elefanten und Schlangen und umgekehrt manche Wesen mit Wolken verglichen werden[1]), ist etwas ganz anderes und hier nicht in Betracht zu ziehen.

---

[1]) Cf. z. B. Nir. I, p. 65: *varāhākāro vā kṛṣṇo megho varāhasādṛçyena vartate* III, p. 27; oder die Verse des Harivaṅça (ed. Bombay. Çaka 1818) II, 10, 24 ff.; 95, 5 ff. Von Beschreibungen derart sei auch Mṛcch. V (p. 76 vv. 150 ff.) genannt:

megho jalārdramahiṣodarabhṛṅganīlo
vidyutprabhāracitapītapaṭottarīyaḥ |
ābhāti saṃhatabalākagṛhītaçaṅkaḥ
khaṃ keçavo 'para ivākramituṃ pravṛttaḥ ||
keçavagātraçyāmaḥ kuṭilabalākāvalīracitaçaṅkhaḥ
vidyudguṇakauçeyaç cakradhara ivonnato meghaḥ || —

Eine Reihe von Vergleichen steht in 151:

saṃsaktair iva cakravākamithunair haṅsaiḥ praḍīnair iva
vyāviddhair iva mīnacakramakarair harmyair iva procchritaiḥ ||
taistair ākṛtivistarair anugatair meghaiḥ samabhyunnataiḥ —

Cf. noch 82, 25 ff.; Ṛtusaṃhāra II, 16^{ad}; Çiçupālavadha VI, 26 ff. Meghad. 2; — Rghv. IV, 29. — Mbh. III, 134 (Schlangen, cf. Ludwig, Über den Anfang des Mbh. Ādiparvan S. 5).

c) Herkunft der vedischen Bilder.

Die Analoga, die das klassische Sanskrit uns zu de vedischen Bildern versagt, finden sich anderwärts. Sie kehre nicht vereinzelt, sondern in Mengen bei Dichtern nördli gelegener Länder wieder, in denen der Winter die Strön fesselt und der Frühling siegreich mit seinem Gegner kämpf Es wird jedem leicht sein Beispiele beizubringen; ich fü nur einige beliebig zusammengestellte hier an [1]).

In *brūma* sieht Bartholomae die Zeit des starren Winte = **mrūma* und vergleicht dazu Vd. II, 22: *mrūrō zyå*, d starren Frost' [2]).

Horaz Od. I, 9: geluque flumina constiterint acuto. Vir Georgica III, 354 (von dem Scythenlande) — jacet aggerib niveis informis et alto terra gelu [3]).

Beowulf v. 1133. 34: *winter ȳđe beleác ísgebinde* [4]): ,d Winter umschloss die Wogen mit Eisfesseln' — 1608 ff. - *íse gelícost, þonne forstes bend fäder onlæted, onwinded wælrâp* (schmolz) dem Eise gleich, wenn des Frostes Fessel der Vat loslässt, die Bande der Wellen löst.

Andreas 1258: *snâw eorđan band wintergeworpum* ,Schn band die Erde mit Wintergestöbern'; Denkspr. II, 76: *sceal inbindan forstes fetre fela-meahtig god* ,der allmächti Gott allein soll des Frostes Fesseln lösen'.

Seefahrer 32: *hrím hrûsan band* ,Reif band die Erd Vgl. Wanderer 102.

Grimm, DMyth.⁴ S. 634: ,die Heide liegt in Band des Winters', ib. Nachträge III, S. 231: ,der Winter ban die Heide'.

---

1) Die Citate aus angelsächsischen und nordischen Quellen verdan ich meinem verehrten Kollegen Jiriczek.

2) BB. XV, 36².

3) Cf. Horaz II, 15, 10: *informes hiemes;* RV. I, 121, 11: *vṛtr ç̣áyānam sirâsu* und die Beschreibungen Vṛtras als *vyáṅsa, apád, ahas rúdhri* I. 32, 5 ff.

4) Lüning, Die Natur in der altgerm. und mhd. Epik. Zürich 18

Graf Snoilsky in einem schwedischen Gedicht: se! i vinter tvång sofver forsens sång under fängelsehvalfven af iskristall. ‚Sieh, im Winterzwang schläft des Wasserfalls Gesang unter dem Gefängnisgewölbe von Eiskristall'. Andreas Aabel ‚Friluftsvise': Hør fjældets stolte fos! Nys brød den vintrens bånd og tvang nu går den frit sin gang. ‚Hör des Gebirges stolzen Wasserfall; jüngst brach er Winters Bande und Zwang, jetzt fährt er frei seines Wegs'.

Thomson, seasons (Spring) (ed. Murdoch p. 4):

‚And see where surly Winter passes off,
Far to the north, and calls his ruffian blasts'

und Winter (ed. Murdoch, p. 165):

‚with the fierce rage of Winter deep suffus'd
An icy gale, oft shifting, o'er the pool
Breathes a blue film, and in its mid career
Arrests the bickering stream. —
— till seiz'd from shore to shore
The whole imprison'd river growls below [1]'.

oder von neueren Dichtern vor allem Goethes Worte:

‚Vom Eise befreit sind Strom und Bäche
Durch des Frühlings holden, belebenden Blick, —
Der alte Winter in seiner Schwäche
Zog sich in rauhe Berge zurück.
Von dorther sendet er, fliehend, nur
Ohnmächtige Schauer körnigen Eises' —

Raabe, Unsers Herrgotts Canzlei II, Cap. 6: ‚der Schnee ist zergangen, die befreiten Wasser blitzen wie geschmolzenes Silber'. Zu ṚV. I, 32, 2: *vāçrā́ iva dhenávaḥ syándamānā*

[1] Noch deutlicher kommen die Bilder in dem Haydns ‚Jahreszeiten' zu Grunde gelegten Text zum Vorschein:

‚Gefesselt steht der breite See
Gehemmt in seinem Lauf der Strom,
Im Sturz von thürmenden Felsen hangt
Gestockt und stumm der Wasserfall'.

áñjaḥ samudrám áva jagmur ápaḥ und 8: *amuyá çáyānam máno rúhāṇā áti yanty ápaḥ* könnte man Geibel vergleichen: ‚der Schnee im Thal zerschmolz, die Ströme tanzten siegreich durch die Flur'.

Man wolle es nicht für überflüssig halten, dass ich diese Beispiele hier anführe. Wer sie liest und an die *sindhavaḥ tastabhānāḥ* des ṚV. denkt, wird die Ähnlichkeit solcher Bilder nicht verkennen, die ihren Ursprung nicht in einem südlichen Lande hatten, sondern dort, wo der ‚informis hiems', wo die Eisriesen die Ströme fesseln und die Wasser umlagern. Der Vṛtra, den eine Reihe von Stellen ‚schlafen' lässt, den Indra mit dem Donnerkeil weckt, erinnert an den ‚Winterschlaf' der Natur [1]). Den Anschauungen europäischer Dichter steht hier der Veda näher als — dem klassischen Sanskrit d. h. der Veda führt hier eine Anzahl tatsächlich veraltender Bilder aus früheren Zeiten mit.

Das Ergebnis kann nicht überraschen. Wir dürfen nicht vergessen, dass Vṛtras Name nicht in der indischen Mythologie seinen Ursprung hat. Von der Besiegung Vṛtras spricht man in Iran [2]) und Armenien. *Vahagn* ist ein altarmenischer Gott von grosser Popularität [3]), nach Gelzer vielleicht iranischen Ursprunges. ‚Man feierte im Lied seinen Kampf mit Drachen und seinen Sieg über sie und sang von ihm Ähnliches, wie von den Heldentaten des Herakles . . .' [4]) Wir finden *Oρδαγνο* in scythischem Gewande auf einer Münze des Kanerki [5]). Auf seinem Helm sitzt der Vogel Vāreñjana,

---

[1]) ṚV. I, 103, 7: *yát sasántaṃ vájreṇábodhayó 'him;* IV, 19, 3: *abudhyám ábudhyamānaṃ suṣupāṇáṃ saptá práti praváta āçáyānam.*

[2]) Zu *Verethraghna* siehe Darmesteter, SBE. IV, pref. p. LXIV; Macdonell, Trita p. 484.

[3]) Lagarde, Abhandlungen 293. Gelzer, BKSGW 1895, p. 104. Jensen, Hittiter und Armenier 177 ff.

[4]) Windischmann, Die persische Anāhitā p. 26; Hübschmann, Armen. Grammatik I, p. 75 ff. 77. 508; Patrubány, Beiträge zur armen. Ethnologie 7 ff.

[5]) Stein, Zoroastrian deities p. 5.

Vāraghna [1]). *Ορδαγνο* (daneben auch *Ὀρθάγνης*) ist schon von Benfey als identisch mit *verethraghna* nachgewiesen worden und hat seinen Weg als *Οὐαραράνης* bis zu den Griechen gefunden [2]). Mit dem av. *verethraghna* identifizirt Lagarde *Ἀρτάγνης*, Grundform *Ϝαρτράγνης* [3]). Was Verethra ‚Feind' [4]) hier ursprünglich bedeutete, ist unbekannt. Das N. pr., das im Veda so oft erscheint, tritt in der weiter vorgeschrittenen Zersetzung, die die alte voriranische Mythologie im Avesta erfahren hat, nicht mehr hervor. Der Umstand, dass Verethraghna zu einer Gottheit erhoben und weit verbreitet wurde, lässt vermuten, dass es seine religiöse Kraft nicht dem Sieg über einen beliebigen Feind an sich, sondern über einen mythischen Gegner verdankte.

Spiegel ist der Ansicht [5]), dass der Mythos von Indra-Vṛtra grosse Ähnlichkeit mit dem von Tiṣtrya und Apaoṣa hatte und der Stern Tiṣtrya erst spät an die Stelle des Verethraghna getreten sei, mit dem er gleichen Kultus erhielt. Mir scheinen die Dinge ganz verschieden zu liegen. Apaoṣa ist ein Dämon der Dürre; dasselbe aber für Vṛtra anzunehmen, widerrät der Ṛk aller Orten. Wenn sich aus der Terminologie ergibt, dass der ursprüngliche Gedanke dieses Indrafeindes der ‚Winterriese' war, so würde der Avesta gegen dieses Ergebnis am wenigsten Einspruch erheben. Denn neben der glühenden Hitze kennt das Klima von Iran ‚den Winter, den die Dämonen geschaffen haben' [6]). Der erste Fargard nennt als Gegenschöpfung Ahrimans in Airyana Vaējaṅh den *ažim ca yim raoidhitem zyām ca*

[1]) Hübschmann, KZ XXVI, 607. 608.

[2]) GWL. II, 276; ZDMG VIII, 459; v. Gutschmid, Kleine Schriften III. 89 ff.; W. Schulze, KZ XXXIII. 214 [6].

[3]) GGN 1886 S. 148 ff.; Mittheil. II, 28; Niedermann, BB. XXV, 294.

[4]) Cf. *vərəθra-tauruan* die Feinde bewältigend' (Bartholomae, Handbuch s. v.).

[5]) Arische Periode 197.

[6]) Geiger, Ostiran. Kultur 143. 144.

daēvōdātem[1]) und ebenso in den Ländern *upa aodhēṣu raṅhayå*[2]). Noch mehr würde für die unindische Herkunft des Dämons eine Etymologie sprechen, die zuerst Noreen aufgestellt hat[3]). Danach wäre *vṛtrás* = *voldrá* = *vlôdra* = *Lóđurr*, ein Beiname Lokis und eine der ältesten arischen Erscheinungen. Leider aber ist die Bedeutung und der Grund der Verbindung dieses Beinamens mit Loki zu dunkel, um irgend mit Erfolg verwendet zu werden.

Die Sage von dem Vṛtrakampf nahmen die Inder aus Kaschmir[4]) oder aus dem Nordwesten — ich will ganz dahin gestellt bleiben lassen, wo sie ursprünglich entstanden ist — in die neue Heimat mit. Die Bilder, welche an eine nordische Heimat erinnern, konnten im ṚV. sich noch erhalten, weil sein Schauplatz die grossen Ströme umfasst, deren Quellen im Himālaya liegen. Wenn wir aber die Gestalt Vṛtras in der indischen Litteratur verfolgen, so zeigt sich eine allmähliche Veränderung seiner Züge bis zur Ausschliessung alles dessen, was an die Gefangennahme, Einschliessung der Wasser u. s. w. erinnert. Wäre der

---

1) Vd. I, 2. 3: *dasa avathra måṅhō zayana dva hāmina — adha zimahē maidhīm adha zimahē zaredhaēm adha zyåscit pairipataiti fraēṣtem vōighnanām* |

2) 19: *zyām ca daēvōdātem taožyā ca daiṅhuṣ-aiwiṣtāra.*

3) Nordisk tidskrift for filologi, Ny række, vol. IV S. 28 ff. Kjøbenhavn 1879. 80. Ich verdanke den ersten Hinweis hierauf Jiriczek. Siehe jetzt Axel Kock IF X, 99. Wenn, wie Kock bemerkt, Lundgren die grosse Ähnlichkeit der Funktionen hervorgehoben hat, welche einerseits dem indischen Vṛtra, dem Dämon der Sommerhitze, andrerseits dem nordischen Loki eigen sind, so wird dieser Vergleich hinfällig sein; denn von der Sommerhitze ist bei Vṛtra nichts nachweisbar. Ich wüsste auch nicht, weshalb die Sommerhitze bei den Ariern ein so furchtbarer Dämon gewesen sein sollte (wenn wir ihre Wohnsitze nicht grade nach dem Süden verlegen), dass sie dem Dämon der Dürre ein so treues Andenken bewahrt hätten und nicht dem Winter, der die eigentliche Geissel aller nördlicher gelegenen Länder ist.

4) Über die Winterkälte in Kaschmir cf. Stein, Memoir, Calcutta 1899, p. 119.

Dämon der dem tropischen Indien so wohlbekannten Dürre in Vṛtra personifizirt worden, so würden wir seine charakteristischen Züge grade im klassischen Sanskrit wiederzufinden erwarten. Das ist nicht der Fall. Es bleibt also nur übrig, dass der Wandel in der Auffassung zusammenhängt mit dem allmählichen Aufgehen der Arier in Indien und dem dadurch bedingten Wandel oder dem Zurückdrängen der älteren Überlieferung. Ich habe bei der Uṣas (vol. II, 35 ff.) gezeigt, wie die vedischen Dichter mit ihrem Mythus von dem Kuhstall, in den Vala die Rinder sperrt, ein Bild verwendet haben, das aus irgend einem nördlicher gelegenen Lande stammt, dessen Klima die Bewohner zwang ihre Herden im Winter in feste Ställe zu sperren, ähnlich den Scythen, von denen Virgil (Georg. III, 352) sagt: illic clausa tenent stabulis armenta. Diese Anschauung ging später in Indien verloren. In Vṛtra begegnen wir einem weiteren Beispiel von der Umschmelzung vorindischer Anschauungen durch die indische Sonne.

f) Vṛtra und die Ströme Indiens.

Ich habe oben bemerkt, dass Vṛtra nie die Seen oder Teiche, sondern nur, sofern nicht allgemein von 'Wassern' gesprochen wird, die Ströme selbst umlagert. Selbst wenn wir die Vorgeschichte dieses Dämons ausser Auge lassen und uns auf rein indischen Boden stellen, wird jene Tatsache nicht ausser Acht zu lassen sein. Denn der niedrigste Wasserstand würde naturgemäss den Höhepunkt von Vṛtras Herrschaft bedeuten.

Ihren grössten Wasserreichtum haben die indischen Flüsse natürlich zur Regenzeit. Wann ihren geringsten? Es liegt nahe an die heisse Zeit zu denken, in der die Betten der kleineren Flüsse austrocknen und das Land unter der Hitze verdorrt; die tatsächlichen Verhältnisse geben aber eine andere Antwort. Denn es kann sich nicht um die

kleinen Bäche handeln, von denen der Ṛk wenig Notiz nimmt, sondern um die grossen Ströme, die unsere Liedersammlung nennt, wie Indus, Vipāç, Çutudrī, Yamunā, Kubhā; sie entspringen ausser dem Kabul und der Gomatī alle, wie der Indus selbst, im Himālaya und seinen Schneegebirgen und führen die geringste Wassermenge nicht im Sommer, sondern im Winter. ‚In the winter the streams dwindle away. But as the mountain snows melt on the approach of the Indian summer followed by the rainy season, the waters rise and overflow the surrounding country, at places to a distance of several miles on either bank‘ [1]).

Arrian, Anab. V, 9, 4: *ἄλλως τε ἐν μὲν τῷ τότε οἱ ποταμοὶ πάντες οἱ Ἰνδικοὶ πολλοῦ τε ὕδατος καὶ θολεροῦ ἔῤῥεον καὶ ὀξέος τοῦ ῥεύματας· ἦν γὰρ ὥρα ἔτους ᾗ μετὰ τροπὰς μάλιστα ἐν θέρει τρέπεται ὁ ἥλιος· ταύτῃ δὲ τῇ ὥρᾳ ὕδατά τε ἐξ οὐρανοῦ ἀθρόα τε καταφέρεται ἐς τὴν γῆν τὴν Ἰνδικήν, καὶ αἱ χιόνες αἱ τοῦ Καυκάσου, ἔνθενπερ τῶν πολλῶν ποταμῶν αἱ πηγαί εἰσι, κατατηκόμεναι αὔξουσιν αὐτοῖς τὸ ὕδωρ ἐπὶ μέγα· χειμῶνος δὲ ἔμπαλιν ἴσχουσιν, ὀλίγοι τε γίγνονται καὶ καθαροὶ ἰδεῖν καὶ ἔστιν ὅπου περάσιμοι, πλήν γε δὴ τοῦ Ἰνδοῦ καὶ Γάγγου, καὶ τυχὸν καὶ ἄλλου του. ἀλλ' ὅ γ' Ὑδάσπης περατὸς γίγνεται.*

Aus diesen Beschreibungen folgt, dass die Hauptströme ihren niedrigsten Wasserstand nicht im Mai oder Juni, d. h. in der trockensten Zeit haben, wo doch der ‚Dämon der Hitze‘ seine Wirksamkeit ausübt, sondern im Winter. Dazu vergleiche man die Beobachtungen über die Wassermenge des Indus: ‚the breadth of the Indus at Attock depends not only upon the season but the state of the river upwards . . Its maximum discharge, above the confluence of the Panjab or Five rivers, occurs in July and August, when it is swollen by the seasonal rains, and it then reaches 135000 cubic feet, falling to its

---

[1]) Hunter, Atlas of India p. 7.

minimum .. in December'[1]); oder die Bemerkung Steins über die Vitastā: ,when the river is low as during the winter, the banks rise on an average about 15 feet above the water. But in the spring when the snow melts, the great volume of water brought down from the mountains rises to the top of the banks and often overflows it'[2]).

Vom Tschināb (Asiknī) sagt Thornton[3]): ,The Chenaub was here, at the end of June, the season of the greatest height of water, three-quarters of a mile wide' . . . ,at midsummer, the season of greatest inundation'; ebendaselbst von der Vitastā I, p. 291: ,Von Hügel, at the commencement of January, when the rivers of the Punjab are lowest, crossed at the town of Jailum, on a bridge of twenty large boats . . .[4])

Man wird also mit Bezug auf diese Ströme gewiss nicht sagen können, dass ein Dämon der Dürre sie im Sommer umlagere oder bändige; denn um diese Zeit haben sie das Minimum ihres Wasserstandes hinter sich. Wohl aber dürfen wir annehmen, dass den schon in die Täler Indiens hinabgestiegenen Stämmen und ihren Kavis, so lange sie in der Nähe der grossen vom Himālaya gespeisten Ströme und zwar besonders im NW. wohnten, das Verständnis für die aus nördlicher gelegenen Sitzen mitgebrachte Vṛtrasage nicht verloren ging. Aber sie fing schon im Ṛk an sich zu verflüchtigen, aus einer zeitlich beschränkten Wundertat Indras

[1]) Balfour, Cycl. Ind. s. v. Indus.

[2]) Memoir on maps illustrating the ancient geography of Kaśmīr, Calcutta 1899, S. 99.

[3]) Gazetteer of the countries adjacent to India . . London 1844 I, pag. 137.

[4]) Cf. auch Merk, Acht Vorträge über das Pandschab p. 8; ,im Winter und Frühjahr ist ihr Wasserstand nieder; im Sommer, wenn der Schnee in den oberen Regionen zu schmelzen beginnt, beginnen auch sie sich zu füllen und vollends in der Regenzeit'. Die Flussbezeichnung *tohī* in Kaschmir erklärt Bühler (Report p. 3) etymologisch als ,a river produced by the melting of) snow and ice'.

sich in eine generelle zu verwandeln, und keineswegs braucht allen Sängern oder auch nur der Mehrzahl, wenn sie die Befreiung der Ströme durch Indra aus Vṛtras Gewalt priesen, der meteorologische Ausgangspunkt des Kampfes noch vor Augen gewesen zu sein.

Diese Erinnerung verliert sich mehr und mehr. War Vṛtra ursprünglich der Winter, so sind seine Begleiter Schnee und Eis. Aber das alte Wort für ‚Schneien‘ ist dem Veda schon nicht mehr bekannt; er zählt die Jahre gelegentlich noch nach ‚Wintern‘ und kennt auch die ‚schneebedeckten Berge‘; er setzt *‚himá‘* in Gegensatz zu Hitze; TBr. III, 12, 7, 2 spricht von *himó yaç ca çīyáte*[1]); aber das sind nur gelegentliche Bemerkungen; die Erscheinungen beherrschen das Leben und die Dichter nicht mehr und werden keine Quelle mehr für mythologisches Gestalten. In dem VII. Maṇḍala, für das ich eine speziell indische Heimat im heiligen Lande an den Ufern der ö. Sarasvatī aus früher entwickelten Gründen (I, 115) annehme, zeigt sich auch in diesem Falle ein Unterschied von mehreren andern Büchern des ṚV. Seine Indralieder sind, von der einen chronikartigen Hymne 18 und von 19 abgesehen[2]), wenig inhaltreich und verraten eine stark verblasste Tradition. Noch deutlicher bemerkbar ist die Abweichung in den Vṛtrastellen. Das Wort kommt in 13 Hymnen gegen 15 Mal vor und zwar nur in drei Fällen (von denen zwei zweifelhaft sind) als Name des Dämons, sonst als Bezeichnung eines Feindes im allgemeinen Sinne. Nicht minder charakteristisch ist, dass der AV. das Wort im Vergleich zum ṚV. unverhältnismässig selten kennt. Wenn ich die Komposita *vṛtrahan* und *vṛtrahatya* ausser Acht lasse, dann bleiben nur 14 Lieder, in denen es über-

[1]) Man vergleiche die Bemerkung des Komment. dazu (p. 851): *himavatparvatādiṣu himaçabdavācyo jalaghanaḥ, ‚çīyate‘ adhaḥ patati.* Aus der späteren Litt. siehe die Citate im PW. s. v. *hima.*

[2]) Siehe vol. I, 107.

haupt vorkommt, und noch weniger Lieder, in denen es Nom. propr. und von einiger Bedeutung ist. Im Pāli ist das Wort Vṛtra ganz geschwunden [1]) und bildet keinen Gegensatz mehr zu dem in den *devānaṃ indo* umgewandelten Sakko. Mir scheint das ein wichtiges Zeugnis für den vorindischen Charakter Vṛtras zu sein, dessen ursprüngliches Wesen nur noch der Nordwesten Indiens einigermassen begreifen konnte.

g) Vṛtra und die Erklärung Indras.

Der Gegensatz zwischen Indra und Vṛtra bewegt sich in so bestimmten Formen, dass die Erklärung des einen für die Deutung des andern nicht ohne Folgen bleiben kann. Als Gegner des Winterriesen kann nur der Sonnengott in Betracht kommen, mit dessen ansteigender Bahn die Befreiung und Füllung der gefesselten Ströme beginnt. Wie Vṛtras Gestalt in Indien sich allmählich verlor und nur in einzelnen Mythen forterhielt, so lenkte unter den Eindrücken eines neuen Klimas auch Indras Entwicklung in neue Bahnen ein. Er wandelte sich nicht einfach in den Sonnengott des indischen Klimas, sondern gelangte auf Wegen, die nachher zu untersuchen sein werden, zu dem Charakter eines Regengottes, und dazu mag seine allgemeine Beziehung zu den Wassern beigetragen haben. Aber im Ṛk ist seine Umwandlung nur soweit vollzogen, als er teilweise das Wesen einer personifizirten Naturkraft abgelegt hat. Man kann in einzelnen Büchern schon fragen, ‚wer hat ihn gesehen' und seine Existenz bezweifeln. Indra ist nicht mehr die Sonne selbst; er wird in der Regel von ihr unterschieden und erscheint als ihr Befreier, ihr Moderator, oder wird mit der Sonne ver-

[1]) Meine eigene Wahrnehmung hat Rhys Davids mir freundlichst mit den Worten (vom 20. 2. 1900) bestätigt: ‚Vṛtra does not occur in the Pāli books so far edited'. Siehe unten.

glichen[1]); aber er ist auch noch nicht Regengott und seine Umwandlung dazu erst in den allerersten Anfängen sichtbar. Nur selten (und zwar ausser Zusammenhang mit der Vṛtralegende) ist, wie zuerst Bergaigne erkannte, Indra der Spender des Regens.

Man wird hiergegen einwenden, dass ein Wandel im Wesen des ‚Gewittergottes' eingetreten sein könne, ‚eine Verdunklung', die zu entfernen Sache oder Kunst des Mythologen sei[2]). Die ‚Kunst des Mythologen' bewährt sich aber erst dann, wenn sie sich von den historischen Grundlagen nicht entfernt, die ihr hier durch die indische Litteratur gewiesen sind: grade an deren Ende, nicht an ihrem Anfange steht mit bemerkenswerter Häufigkeit der Regengott Indra, der nur erst selten im ṚV. auftritt[3]). Die vedischen Bilder schwinden in der klassischen Zeit und mit ihnen die dem Veda eigene Terminologie. Und wenn man zur Stütze seines Glaubens, dass Indra in erster Linie und ursprünglich ein Gewittergott gewesen sei, etwa auf einen gemeinindogermanischen Gewittergott verweisen will, dessen indische Fortentwicklung Indra sei, so ist darauf zu erwidern, dass ein gemeinsamer Gewittergott, wenn wir unsere Zeugen befragen, nicht existirt. Thor und Indra haben zwar ähn-

---

[1]) Cf. z. B. III, 30, 12; VIII, 6, 10; 70, 5. Oder auch VS. X, 16 [a], ‚Goldgestaltet geht beim Aufleuchten der Morgenröte ihr beide, Indra und die Sonne, auf'. (Anders Mahīdhara.) Weiteres siehe s. v. *étaça*. In manchen Stellen wie X, 96, 11 ist eine sichere Deutung der Beziehung nicht zu geben.

[2]) Oldenberg, Rel. d. V. 51; ZDMG. XLIX, 173 ff.; L, 66 [1]. Was O. gegen mich an letzter Stelle ausführt, beruht auf Irrtum.

[3]) Ich verzeichne IV, 26, 2: *ahám vṛṣṭím dāçúṣe mártyāya (adadām)*; 17, 2; VIII, 4, 10: *niméghamāno — divédiva ójiṣṭhaṃ dadhiṣe sáhaḥ* (?); 6, 1: *mahān parjányo vṛṣṭimāṅ iva*; X, 23, 4: *só cin nú vṛṣṭír yūthyà svā sácāṅ indraḥ çmáçrūṇi háritābhí pruṣṇute*; 73, 8 (?); 98, 4; aber über die Mehrzahl der angeführten Verse kann man auch anderer Meinung sein. Cf. Bergaigne II, 184 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 142; Hopkins, PJAOS XVI p. CCXXXVIII.

liche Züge; auch Indra gilt als *aruṇo bhrūmān*[1]), aber wir haben keine Anzeichen historischer Verwandtschaft, und der Besitz des Donnerkeils beweist für die Ursprünglichkeit Indras als Gewittergott so wenig als bei Zeus oder Mithra; Zeus führt den Donnerkeil, Mithra den vazra, aber Gewittergötter sind sie darum ihrem Ursprunge nach noch nicht. Der Blitz in Indras Hand erleichtert nur seine Entwicklung zum Gewitter- und schliesslich zum Regengott. Selbst noch in den Brāhmaṇas finden wir sehr wenige Stellen, die so wie Ait. Brahm. III, 4, 8 ihn als Gewitterer schildern; auch hier noch sehen wir mehr Hinweise auf den einstigen Sonnengott. Dazu kommt bestätigend Indras Beteiligung an der Befreiung der Rinder aus dem Felsenstall, bei der ihn die Sänger, die Vorväter unterstützen, die noch in später, klassischer Zeit ihm den Namen *gotrabhid* hinterlässt. Die ‚roten Kühe' stehen in enger Beziehung zur Uṣas und ihre Wiederkehr bedeutet in einer Reihe von Hymnen nicht den Morgen des einzelnen Tages, sondern das Emporsteigen des neuen Lichtes aus der Winternacht[2]). Wir haben es, wie ich früher ausführte, in diesen Versen mit einem altererbten Bilde zu tun, das in Wohnsitzen, wo die Macht des Winters das Vieh in feste Ställe sperrte, entstanden ist und nun auch in anderem Klima in der Sage von der Befreiung der Rinder der Uṣas sich forterhielt. Ist Indras Konception von der Sonne ausgegangen, so ist seine Stelle als Befreier der Rinder in diesem Sagenkreise, selbst wenn sein Charakter als Sonnengott zu schwinden begann, durchaus verständlich. Von dem Sonnengott, der mit erstarkender Kraft um die Jahreswende das Licht zurückführt, mochte die Sage, dass Indra den Felsenstall gesprengt und die Rinder befreit habe, ausgehen[3]); sie passt nicht auf einen ursprünglichen Gewitter-

---

1) TS. II. 1. 6. 3 (siehe unten bei den Opfertieren).
2) II. 36 ff.
3) Cf. ausser den vol. II, p. 38 angeführten Stellen z. B.:

gott[1]). Es ist nicht unwesentlich hierbei zu bemerken, dass die mit den Manen so eng verbundene Ekāṣṭakā, die Neujahrsnacht, in einem Verse des AV. als die **Mutter** Indras gilt[2]).

h) Einwendung gegen meine Erklärung.

Soviel ich weiss, hat meine in der ZDMG. L, 666 vorausgeschickte Deutung Vṛtra-Indras nur bei A. Barth nähere Beachtung gefunden[3]); die von ihm erhobenen Einwendungen

III, 31, 4: *táṃ jānatīḥ práty úd āyann uṣásaḥ*
pátir gávām abhavad éka índraḥ ||
11: *sá jātébhir vṛtrahā́ séd u havyaíḥ*
úd usríyā asṛjad índro arkáiḥ |
V, 29, 12: *návagvāsaḥ sutásomāsa* ***índram***
dáçagvāso abhy àrcanty arkaíḥ |
gávyaṃ cid ūrvám apidhā́navantaṃ
táṃ cin náraḥ çaçamānā́ ápa vran ||
30, 11: — *índro púnar gávām adadād usríyāṇām* ||
I, 32, 12; II, 19, 3 u. s. w. Siehe unten s. v. **Vala**.

[1]) Der Dämon, der in diesen Kämpfen Indra gegenübersteht, ist in erster Linie nicht Vṛtra, sondern Vala. Cf. auch **Oldenberg**, Rel. d. V. 135[1]; 149[3].

[2]) AV. III, 10, 12 (Mantra Br. II, 3, 19):

ekāṣṭakā́ tápasā tapyámānā jajā́na gárbhaṃ mahimā́nam índram |
téna devā́ vyàṣahanta çátrūn hantā́ dásyūnām abhavac chácīpátiḥ ||

Meine SWFeste p. 314[2] gegebene Deutung, dass die Ekāṣṭakā nur auf das Ende der heissen oder der Regenzeit passe, ist noch von den herkömmlichen Ansichten über Indra beeinflusst und darum irrig.

[3]) Revue de l'histoire des rel. XXXIX, 1899, p. 69. Er fasst seine Einwendungen in folgende Sätze zusammen: ‚Il oublie que toutes les rivières de l'Inde, même parmi celles d'Himālaya, ne viennent pas de la chaîne neigeuse; il oublie aussi qu' Indra est avant tout le dieu tonnant, que cette délivrance des rivières a lieu à la suite d'une épouvantable bataille, décidée à grands coups de foudre, qui ne rappelle pas précisément les caresses du soleil printanier; mais il oublie surtout . . que c'est absolument se méprendre sur le caractère des mythes, du moins des mythes arrivés à l'état où nous les trouvons dans le Veda, que d'y chercher l'exacte

liegen zu nah, als dass ich sie hätte übersehen sollen. Die Flüsse Indiens sind nicht der Ausgangspunkt der Vṛtrasage. Schon in meiner ‚vorläufigen Mitteilung' habe ich hervorgehoben: ‚In den vom Indus westlich und nördlich gelegenen Ländern hat der Kampf zwischen dem Dämon des Winters und der Sonne noch grössere Bedeutung. Das Wort *vṛtra* stammt dorther und ist mit dem Begriff aus der vorindischen Zeit herübergekommen. Aber weiter im Osten, im eigentlichen Indien, verblasst unter anderen Verhältnissen Ausgangspunkt und Bedeutung der Sage . . .'[1]) Konnte ich deutlicher meine Meinung, auf deren Kern Barth gar nicht eingeht, aussprechen? Aber selbst, wenn wir uns nur auf indischen Boden stellen, so kann für seine grossen Ströme immer noch die alte Vṛtrasage eine Zeit lang in Geltung bleiben. Ich habe nicht von ‚allen Strömen Indiens' gesprochen, nicht einmal von allen, die im Himālaya entspringen. In Betracht können doch nur die, die dem Ṛk bekannt sind, kommen; speziell habe ich den Indus erwähnt, zu dem noch Vitastā, Irāvatī, Vipāç und Çutudrī, die ṚV. III, 33 selbst ihre Befreiung durch Indra rühmen, Yamunā, sowie die Kubhā hinzuzufügen wären. Das ergibt sich schon aus meinen Verweisen auf Arrian und Hunters Introduction zu den Karten vom ‚Punjāb, Kashmir, the NW. Frontier and British Baluchistan'. Die Citate zeigen, dass diese Ströme ihren geringsten Wasserstand im Winter haben und für ihren Wasserstand ‚der auf den Bergen liegende Vṛtra' noch Bedeutung hat[2]).

description et l'explication circonstanciée des phénomènes'. Ich habe von alledem nichts vergessen.

[1]) Nachträglich gesperrt.

[2]) Ich übergehe hierbei die Frage, ob die Bezeichnung der „sieben Ströme" überhaupt indischer Herkunft und nicht erst nach Indien übertragen ist. Nach Rawlinson kommt der Name den sieben Hauptströmen des Oxus ursprünglich zu (siehe E. Thomas, the Rivers of the Vedas, JRAS 1883, New. Ser. vol. XV, p. 371 ff.).

Barth legt grossen Wert auf den ‚*dieu tonnant*'. Aber Mithra mit dem ihm zuerteilten Vazra zeigt, wie ich schon sagte, deutlich, dass der Sonnengott zum Träger des Donnerkeils werden kann, und einige von mir oben vol. II, 132 für ‚Sonne und Blitz' angeführte Verse beweisen dasselbe. Sehen wir aber davon ab und stellen wir uns auch hier wieder nur auf indischen Boden: wann finden wir denn dort die ersten Gewitter des Jahres? Nicht erst beim Beginn der Regenzeit, sondern schon viel früher: ‚die Regen der zweiten Hälfte des März und während des April und Mai sind Gewitterregen oder treten ein am Schlusse von Staubstürmen, welche in diesen Monaten häufig sind. Im März und April sind die Gewitterniederschläge oft von Hagel begleitet' [1]). Also selbst in Indien begleiten Gewitter die ansteigende Bahn des Jahres und culminiren schliesslich ungefähr mit dem höchsten Stand der Sonne. Es würde somit selbst für Indien die Möglichkeit gegeben sein, dass man den Donnerkeil in die Hände des Sonnengottes legt.

Barth verweist auf die ‚caresses du sol printanier'. Der Gott der Frühlingssonne erzeigt seine Liebe doch nur der Erde und seinen Freunden, nicht den ihm feindlichen Mächten; die Kämpfe des Sommers mit dem Winter, in denen diesem übel mitgespielt wird, sind ein beliebtes Motiv der volkstümlichen Poesie und Schauspielkunst [2]).

Barth's letzter Einwand trifft gar nicht mich, sondern die, welche in dem Vṛtrakampf, den Indra's Donnerkeil führt, einen Reflex des indischen Klimas sehen wollen. Grade dessen Erscheinungen hat eine grosse Anzahl meiner Vorgänger zu Hilfe gerufen, um Vṛtra's Wesen zu erklären. Wenn Barth es ein Missverständnis nennt, in vedischen

---

[1]) Hann, Lehrbuch der Klimatologie II [3], 187. Cf. auch Blanford, climates and weather of India 71: ‚sometimes the rain of the spring thunder-storms takes the form of hail'.

[2]) Uhland, Schriften ed. Pfeiffer, III, p. 17—38; Usener, Die Sintflutsagen p. 195 ff.

Mythen eine genaue Naturbeschreibung sehen zu wollen, so hat er damit, soweit so allgemeine Aussprüche diskutirbar sind, bis zu einem gewissen Grade Recht. Bei Uṣas und anderen ist der natürliche Hintergrund zwar noch recht erkennbar, aber im Allgemeinen werden mythologische Lieder den ursprünglichen Charakter eines Gottes selten mehr rein zum Ausdruck bringen, sondern schon in einer durch den Gang der Zeiten und Verhältnisse, durch die Beeinflussung der Dichter u. s. w. veränderten Form. Das habe ich oben auch für Indra ausgesprochen. Die Hymnen können uns aber, wenn wir ihre Sprache sorgfältig befragen, doch noch manche Auskunft geben und das besonders in einem Falle, wo wir wie hier den gesamten Gang der Entwicklung zu überschauen vermögen; denn dem allmählich sich vorbereitenden Wandel der Anschauungen folgt die Sprache nicht in gleichem Schritt. In jedem Kultuskreise gibt es Formeln, Wendungen, Traditionen, die dem Inventar der priesterlichen Dichter angehören und erst allmählich von den nachkommenden, die Tradition nicht mehr verständnisvoll bewahrenden Geschlechtern aufgegeben werden. So erwächst die Aufgabe, die Worte der vedischen Dichter sorgfältig abzuwägen, sie mit den Anschauungen der späteren Zeit zu vergleichen und die Möglichkeit rein dichterischer oder mythischer Entwicklung neben der natürlichen Grundlage ins Auge zu fassen. Treffen wir hierbei auf Formeln, die in die indische Umgebung nicht passen und doch andrerseits nicht subjectiv sind, weil sie bei ganz verschiedenen Dichtern älterer Lieder wiederkehren, so müssen wir versuchen solche Reliquien in den Zusammenhang zu bringen, durch den sie wieder Leben gewinnen. Erratische Geschiebe dieser Art aus einer vorindischen Zeit sind aber jene formelhaften Wendungen von Vṛtra, der die Ströme fesselt, bändigt oder umlagert. Das spätere Indien kennt sie nicht mehr und weiss auch nicht, sie befriedigend zu erklären.

i) Weiteres aus der Vṛtrasage.

Ehe ich dazu übergehe, Indras Stellung im Ritual zu behandeln, mögen einige Stellen des ṚV. und der Brāhmaṇas nachgetragen sein, die durch das bisherige Ergebnis meiner Untersuchung erst zu ihrem Rechte kommen. Zunächst die Verse I, 54, 10: *antár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ* und I, 32, 2 *áhann áhiṃ párvate çiçriyāṇám*, die sich sofort erklären, wenn wir in ihnen eine Reminiscenz an die alte Sage, dass Vṛtra ein Winterriese sei, erkennen. Viel schwieriger ist VIII, 32, 26, wo es sich um Arbuda handelt:

áhan vṛtrám ṛcīṣama aurṇavābhám ahīçúvam
himénāvidhyad árbudam ||

Sāy. paraphrasirt mit *tuṣāreṇodakena vā* und erklärt Arbuda natürlich wieder als ‚Wolke'. Ludwig übersetzt ‚mit Winterkälte' und findet es mit Recht auffällig (V, 155), dass die Winterkälte Indras Waffe sei. Mir scheint, dass *hiména* wie *áhnā, divā́, ghṛṇéna, himā́* (cf. X, 37, 10) nur Zeitbestimmung ist: ‚Im Winter' schlug Indra den Arbuda. Bei dem eigentümlichen Charakter des VIII. Buches wissen wir nie, ob auf seine einzelnen Angaben Wert zu legen ist; da aber der dies natalis solis invicti in die Winterzeit fällt und seine aufsteigende Bahn mit der Winter-Sonnenwende beginnt, möchte ich glauben, dass auch *hiména* sich hier aus alter Tradition verstehen liesse.

Ferner gehört hierher eine Reihe von Versen, die von der Wiedereroberung der Sonne durch Indra, von ihrem Wiederaufleuchten u. s. w. am Himmel sprechen[1]). Wenn man an

---

[1]) I, 32, 4: *yád indrā́han prathamajā́m áhīnām — |*
ā́t sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣā́saṃ
tādī́tnā çátruṃ ná kilā vivitse ||
I, 51, 4: *tvám apā́m apidhā́nāvṛṇor ápa*
ádhārayaḥ párvate dā́numad vásu |
vṛtráṃ yád indra çávasāvadhīr áhim
ā́d ít sū́ryaṃ divy ā́rohayo dṛçé ||

Indien allein denkt, so könnte es ja scheinen, als käme nur die Regenzeit in Betracht: *jayati tulām adhirūḍho bhāsvān iha jaladapaṭalāni*[1]). Ich darf aber an das erinnern, was ich früher, vol. II, 29 ff., 82 ff., 145 ff. ausgeführt habe. Im ṚV. finden sich die Ausdrücke *apám upásthe* und *támasi*, die in späteren Liedern einander zwar nahe rücken, aber keineswegs identisch sind; *támas* bezieht sich traditionell noch auf die dunkle Zeit des Jahres, der kürzeren Tage; *apám upásthe* auf die Regenzeit. Wir sahen die Manen das Licht finden,

---

55, 6: *sá hí çravasyúḥ sádanāni kṛtrímā*
kṣmayā́ vṛdhānā́ ójasā vināçáyan /
jyótīṅṣi kṛṇvánn avṛkā́ṇi yájyave
áva sukrátuḥ sártavā́ apáḥ sṛjat //
62, 5: *gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var*
uṣásā sū́ryeṇa góbhir ándhaḥ /
100, 6: *sá manyumī́ḥ samádanasya kartā́*
asmā́kebhir nṛ́bhiḥ sū́ryaṃ sanat /
8: *só andhé cit támasi jyótir vidat — //*
18: *sánat kṣétraṃ sákhibhiḥ çvitnyébhiḥ*
sánat sū́ryaṃ sánad apáḥ suvájraḥ //
III, 31, 15: *índro nṛ́bhir ajanad dī́dyānaḥ*
sākáṃ sū́ryam uṣásaṃ gātúm agním //
32, 8: *jajā́na sū́ryam uṣásaṃ sudáṅsāḥ //*
39, 5: *satyáṃ tád índro daçábhir dáçagvaiḥ*
sū́ryaṃ viveda támasi kṣiyántam //
7: *jyótir vṛṇīta támaso vijānán —*
44, 2: *haryánn uṣásam arcayaḥ*
sū́ryaṃ haryánn arocayaḥ /
VI, 17, 3: *āvíḥ sū́ryaṃ kṛṇuhí pīpihī́ṣo*
jahí çátrūṅr abhí gā́ indra tṛndhi //
5: *yébhiḥ sū́ryam uṣásam mandasānó*
ávāsayo apa dṛḷhā́ni dárdrat /
21, 3: *sá ít támo 'vayunáṃ tatanvát*
sū́ryeṇa vayúnavac cakāra /
II, 11, 18; 19, 3; III, 34, 4; VI, 32, 2; VIII, 3, 6; 12, 9; 89, 4. 7; 98, 2. Zu diesen Versen wäre die vereinzelte Stelle AV. IV, 10, 5 zu stellen, wonach die Sonne aus Vṛtra geboren wird: *samudrā́j jātó maṇír vṛtrā́j jātó divākaráḥ*. Durch ṚV. I, 32, 4; 51, 4 wird sie klar.

[1]) Pañcat. V, v. 34.

die Rinder aus dem Stalle treiben, und mit der Uṣas kehren Opfer, Sūrya, Agni wieder. Es ist das Ende des Pitṛyāṇa, das ein Teil der der Uṣas gewidmeten Lieder begrüsst und auch die indische Welt noch als Wiederkehr der Götterzeit ansieht. Wir dürfen uns hierbei nicht von den späteren indischen Anschauungen allein leiten lassen; die vedischen Zeiten, in denen sich Neues und Altes berührt, sind zu complicirt, um von einem Standpunkt aus beurteilt zu werden. Vereinzelt heisst es zwar im ṚV. schon, entsprechend der späteren Zeit, dass die Götter ‚den im Meer verborgenen‘ Sūrya herbeischafften [1], oder dass Bṛhaspati ‚drei zugleich‘ aus dem Ozean *(udadhéḥ* Sāy. *valāt)* herausschnitt [2]; aber Vṛtra wird niemals mit *samudrá*, fast nie mit *vṛṣṭí* oder *varṣá* [3], sondern immer nur mit *ā́paḥ* oder mit *tamás* verbunden; wir hören auch nicht, dass Indra die Sonne aus dem Schosse der Wolken oder der Wasser befreit. Das dürfte für unsere Interpretation von Bedeutung sein. Die Götter, die Indra zujubeln, weil er Vṛtra getötet hat, tun es nicht darum, weil Indra das Dunkel der Regenzeit vertrieben und nachher die Sonne an den Himmel gesetzt hat; denn in dieser fallenden Zeit des Jahres üben nicht die Götter, sondern die Manen ihre Herrschaft aus und diese sind *deváçatravaḥ*. Ihr Jubel wird sich auf den Beginn des Devayāna beziehen, und darum deute ich diese Verse durchweg auf die Zeit des Pitṛyāṇa und die Wiedergeburt der Sonne zur Winterszeit.

In seinem Kampf gegen Indra streut Vṛtra Nebel und Hagel aus:

---

[1]) X, 72, 7, oben II, 144.

[2]) X, 67, 5. Vielleicht kommt der Vers überhaupt nicht in Betracht. *udadhi* ist VII, 94, 12 n. propr. und in X, 67 weist v. 3 *(açmanmáyāni náhanā)*, v. 4 *(támas)*, v. 7 *(adardar)* auf einen anderen Weg. Soviel ist sicher, dass *udadhi* im Ṛk nicht ‚Wolke‘ (Gr.) heisst.

[3]) Abgesehen vielleicht von *svávṛṣṭi* (I, 52, 5. 14), das Grassmann und Hopkins, PJAOS XVI, CCXXXVIII auf Vṛtra beziehen. Cf. auch Bergaigne II, 186. 224.

I, 32, 13: *násmai vidyún ná tanyatúḥ siṣedha*
ná yā́m míham ákirad dhrādúnim ca |
II, 30, 3: *míham vásāna úpa hīm ádudrot*
tigmā́yudho ajayac chátrum índraḥ ||
X, 73, 5: *míhaḥ prá tamrá avapat támāṅsi* ||[1])

Mit *mih* und *hrādúni* wird nicht nur Vṛtra, sondern auch die Marutschar (cf. I, 38, 7; V, 54, 3) in Verbindung gebracht. Es wäre an sich möglich, dass hier eine dichterische Ausschmückung vorliegt, die Vṛtra Waffen dieser Art beilegt, ohne an klimatische Vorgänge damit anzuknüpfen. Andrerseits, wenn wir es wörtlich nehmen, ist klar, dass auch diese Waffen Vṛtras aus einem nördlichen Lande ihm nachgebracht worden sein können, wo der fliehende Winter Nebel und ‚ohnmächtige Schauer körnigen Eises' sendet. Auch in Indien lässt der Gedanke sich verstehen; die Hagelwetter fallen hauptsächlich in die Zeit, die unserem Frühjahr entspricht. ‚Die Hagelfälle treten fast nur in der trockenen Zeit vom Februar bis März ein, in der Regenzeit fehlen sie fast ganz. Im Gangesthal bis nach Kalkutta herab bringen meist die Gewitterstürme aus NW. zwischen März und Mai gelegentlich auch einen Hagelfall'[2]). Hagel wird zwar nur einmal

---

[1]) Es wäre denkbar II, 30, 3; X, 73, 5 auf Indra zu beziehen, der die Māyās seines Gegners zu gebrauchen weiss.

[2]) Hann, Lehrbuch der Klimatologie II², 200. ‚Durch den Hagelsturm vom 30. April 1888 gingen an einem Orte 230 Menschen zu Grunde (direkt erschlagen, teils auch erfroren)'. Blanford, meteorology of India (the Indian meteorologist's Vade-mecum) II, p. 136: Hail sometimes falls in a nor'-wester, more especially between February and May. . The stones are generally of a large size . .; and the small soft hail, the 'graupel' of the Germans, which is so common in England, is unknown in India . . . The relative frequency of hail-storms at different seasons of the year is shewn in the following table [nach Dr. Buist]:

January	5	May	17
February	20	June	4
March	31	July	2
April	34	August	0

als Waffe Vṛtras erwähnt[1]) und darum ist die Sache nicht von besonderer Wichtigkeit; aber soviel kann doch wohl gesagt werden, dass auch dieses Datum nicht besonders dazu ermutigt, in Vṛtra einen Dämon der heissen oder der Regenzeit zu sehen.

Das letzte, was ich hier anzuführen habe, ist eine Stelle des Çatapathabrāhmaṇa. Dort heisst es II, 6, 1, 1. 2: *mahāhaviṣā ha vai devā vṛtraṃ jaghnuḥ / teno eva vyajayanta yeyam eṣāṃ vijitis tām / atha yān evaiṣāṃ tasmint saṃgrāme 'ghnaṅs tān pitṛyajñena samairayanta / pitaro vai ta āsaṅs tasmāt pitṛyajño nāma / 2: tad vasanto grīṣmo varṣā ete te ye vyajayanta çarad dhemantaḥ çiçiras ta u te yān punaḥ samairayanta* und dazu vergleiche man II, 1, 3, 1: *vasanto grīṣmo varṣās te devā ṛtavaḥ çarad dhemantaḥ çiçiras te pitaraḥ.* Das Brāhmaṇa weist hier Frühling, Sommerzeit etc., also in einigem Gegensatz zu der sonstigen Anordnung des Devayāna die Zeit zwischen den Äquinoktien, den Göttern zu; Gewicht kommt der kleinen Verschiebung nicht zu[2]). Aber von Bedeutung ist, dass Vasanta, Grīṣma, Varṣāḥ hier Vṛtra besiegen und dessen Herrschaft in die dunkle Zeit des Jahres, nicht in den Sommer verlegen. Der Gang meiner Untersuchung wirft auf diese Stelle des Brāhmaṇa Licht[3])

September	2	November	4
October	3	Dezember	5

Cf. auch Balfour, Cycl. s. v. Hailstorms.

[1]) Brunnhofer, BB. XXVI, 101 erklärt in ṚV. I, 80, 12 *vépas* als Hagel und stellt es av. *vafra,* neup. *berf* etc. ‚Schnee' nahe.

[2]) Cf. Thibaut, Grundriss III, 9 § 6.

[3]) Ich darf nicht unterlassen, noch die Beschreibung des Winters hierherzusetzen, die wir Çat. Br. I, 5, 4, 5 (52) finden: *hemanto vā ṛtūnāṃ svāhākāro, hemanto hīmāḥ prajāḥ svaṃ vaçam upanayate tasmād dheman mlāyanty oṣadhayaḥ pra vanaspatīnāṃ palāçāni mucyante pratitarām iva vayāṅsi bhavanty adhastarām iva vayāṅsi patanti vipatitalomeva pāpaḥ puruṣo bhavati* / Die Beschreibung der Jahreszeiten II, 2, 3, 8 ist unwesentlich *(yad eva purastād vāti tad vasantasya rūpam / yat stanayati tad grīṣmasya yad varṣati tad varṣāṇāṃ yad vidyotate tac charado yad vṛṣṭvodgṛhṇāti tad dhemantasya).*

und warnt aufs Neue davor, solche bisweilen kraus erscheinende Aussprüche ohne Weiteres zu verwerfen. Man kann mit ihrer Hilfe zwar keine vedische Mythologie schreiben, aber manche von ihnen mit der Zeit doch erklären, und selbst die mehrfach ausgesprochene wunderliche Ansicht, dass Vṛtra = Soma sei[1]), wird verständlich, wenn wir bedenken, dass Soma nur ein hier nach Belieben eingesetzter Name für ‚Mond' sein kann und der Mond Herr des Winters ist[2]).

Ich darf jetzt dazu übergehen, die Stellung Indras im Ritual zu behandeln, dessen Angaben eine wichtige Bestätigung für meine Deutung Indras sind; denn trotz seiner bunten Zusammensetzung, die es der Rücksichtnahme auf die Wünsche verschiedener Schulen und Familien verdankt, weist es doch Indra eine nie schwankende Stellung in der Mitte der grossen Somaopfer an.

---

[1]) VMyth. I, 534.

[2]) Hierzu noch einige Bemerkungen. 1) Es mag hier des Namens rauhiṇá gedacht werden, der ṚV. I, 103, 2; II, 12, 12 *(yó rauhiṇám ásphurad vájrabāhur dyā́m ārṓhantam)*; AV. XX, 128, 13 dem Feinde Indras beigelegt wird. Wir sind berechtigt, es als Gestirnname (Kāç. zu IV, 8, 37) oder auch als Metronymikum zu fassen: ‚Sohn der Rohiṇī'. Von den 33 Töchtern des Prajāpati wohnt der Mond gegen sein Versprechen nur der Rohiṇī bei und wird dafür mit Abzehrung bestraft (Weber, Nakṣ. II, 277). Wäre die Rohiṇī ein Gestirn, das den Eintritt oder den Höhepunkt des Winters bezeichnete, so würde sich jene Benennung Ahis erklären. 2) Man vergleiche Indras Bezeichnung als Ṛbhukṣan und seine Beziehung zu den Ṛbhus oben S. 138. 3) In dem bekannten Spruch *ādityasyāvṛtam anvāvarte* wechseln mit *ādityasya* auch *sūryasya*, *aindrīm* oder sie stehen nebeneinander. Citate bei Caland, een indogermaansch Lustratie-gebruik p. 10.

Indra im Ritual.

Es ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich und auch nicht notwendig, alle Opfer, bei denen Indra eine Rolle spielt, im Einzelnen zu besprechen. Dem Zweck meiner Arbeit wird es genügen, die seine Stellung charakterisirenden Hauptmomente hervorzuheben.

Die Tradition, die bei dem Kultus anderer Götter eine so wichtige Stelle hat, zeigt sich auch im Indrakult lebendig. Die Dichter der vedischen Lieder berufen sich auf ihre Vorfahren, deren Freund Indra war[1]), und wie diese, so wetteifern die Nachkommen mit Liedern um Indras Gunst. ‚Wie ungemolkene Rinder' brüllen sie ihm zu[2]), Opfer stärken seine Kraft[3]) und als Gegengabe erwartet der Dichter Erfüllung seiner Wünsche: *sánti kā́māso, harivo, dadíṣ ṭvám, smó váyam, sánti no dhíyaḥ* (VIII, 21, 6). Der Opferer und der Gott stehen im Wechselverhältnis; der Veda ist noch weit entfernt von der Anschauung späterer Zeiten, dass grosse Opfer die Macht des Götterkönigs bedrohen[4]).

Von den Opfern ist das wichtigste der Agniṣṭoma.

1. Agniṣṭoma.

Ich habe schon vol. I, 256 die Beteiligung Indras an den drei Savanas dieses Opfers geschildert. Ihm kommen die *ukthāmada's* zu, von den Metren hauptsächlich die Triṣṭubh, von den Sāmans Bṛhat. Er hat Anteil an der Morgen-, wie an der Abendspende, vornehmlich aber an dem Mittagstrunk. Das Çat. Brāhm. II, 4, 4, 12. 13 sagt zwar bei einer anderen

---

[1]) Z. B. ṚV. VI, 21, 5. 6. 8; 22, 2; 34, 1; VII, 22, 9.
[2]) ṚV. VII, 32, 22.
[3]) Z. B. ṚV. VIII, 14, 5.
[4]) Z. B. Ragh. III, 48 ff.

Gelegenheit[1]) *āgneyaṃ hi prātaḥsavanam*, — *aindraṃ hi mādhyandinaṃ savanam*, — *vaiçvadevaṃ vai tṛtīyaṃ savanam*, und dem entspricht die Verteilung der acht-, elf- und zwölfsilbigen Metren; wir finden dieselbe Anordnung auch in dem das Dvādaçāha einleitenden Tryaha, dessen drei Tage der Reihe nach Agni, Indra, resp. den Viçve devāḥ gehören und eine Nachbildung der drei Savanas des einzelnen Tages zu sein scheinen[2]). Aber das ist nur die eine Version; denn sowohl der ṚV., der wiederholt Indra die Morgen- und auch die Abendspende zuweist, als die Sūtralitteratur zeigen Indra bei allen Savanas beteiligt. Daran wird nichts dadurch geändert, dass die Grahas der Morgen- und Abendpressung in der kanonisch gewordenen Form überwiegend anderen Göttern gehören und Indras Stellung etwas beschränken; denn die Prasthitayājyās[3]) und die Subrahmaṇyāformel beweisen, dass auch in späterer Zeit Indra als eigentlicher Herr des Opfers galt. Die Formel ist in ihrer den Kaṇvas eigentümlichen Fassung ein alter Bestandteil des Rituals; sie enthält eine Reihe von Anspielungen auf Sagen, die in einzelnen Gotras im Schwange waren[4]) und ist auch dadurch, dass sie Indra als

[1]) Bei dem Dākṣāyaṇaopfer.

[2]) Ait. Br. IV, 29, 1: *agnir vai devatā prathamam ahar vahati* — 31, 1: *indro vai devatā dvitīyam ahar vahati* — V, 1, 1: *viçve vai devā devatās tṛtīyam ahar vahanti*. Die Verteilung der Metra, Stomas, Sāmans an den drei Tagen entspricht der Verteilung bei den drei Savanas (I: *trivṛt*, *rathaṃtaram* II: *pañcadaça*, *bṛhat* etc.). TMBr. VIII, 4, 5; 5, 11 wird erzählt, dass Indra vor der Abendpressung sich geekelt habe.

[3]) Cf. Āp. ÇS. XII, 23, 4: *prātaḥ prātaḥsāvasya çukravato manthivato madhuçcuta indrāya somān prasthitān preṣya*; mittags: XIII, 4, 14: *mādhyandinasya savanasya niṣkevalyasya — çukravato manthivato madhuçcuta indrāya* —; abends: XIII, 12, 2: *tṛtīyasya savanasyarbhumato vibhumato prabhumataḥ vājavataḥ savitṛvato bṛhaspativato viçvadevyāvatas tīvrāṅ āçīrvata indrāya* —.

[4]) Çat. Br. III, 3, 4, 18 *indrāgaccha, harivа āgaccha, medhātither meṣa, vṛṣaṇaçvasya mene, gaurāvaskandin, ahalyāyai jāra, kauçika brāhmaṇa, gautama bruvāṇa ahe sutyām deva brahmaṇa āgacchata* (cf. Weber, ISt. I, 38; IX, 40, 295; Eggeling, SBE. XXVI, 81 [1], [2]; 82; Hanns Oertel, JAOS.

Kauçika[1]) und Gautama bezeichnet, merkwürdig. Alle Familien, die auf Aruṇi's Weisung mit dieser Formel Indra zum Opfer luden, sehen in Indra den eigentlichen Herrn des ganzen Opfers[2]). Wie aber auch die Abweichungen bei der Morgen- und Abendspende zu erklären seien, in dem einen Punkte stimmen alle Hymnen überein, dass sie Indra ent-

---

XVIII, 34 ff. Rituallit. p. 127) und von andern vedischen Texten: MS. II, 5, 5 (54, 7). Ait. Br. VI, 3, 1 ff.; Ṣaḍv. Br. I, 1, 1 ff. T. Ār. I, 12, 3. 4). Aus dem ṚV. vgl. zu *meṣá* I, 51, 1; 52, 1; VIII, 2, 40; 97, 12; zu *ménā* I, 51, 13; 121, 2; zu *Ahalyā* Weber, SBBAW 1887, p. 903. Rām. I, 48, 12 ff. (Böhtlingks Chrestomathie², p. 87). Hier wie bei *gaurāvaskandin* ist anzunehmen, dass die Nividformel aus Materialien andrer, zu den Ṛkfamilien nicht gehörender Gotras gebildet worden ist.

Eine Anspielung auf eine andere Form der Subrahmaṇyā findet sich ṚV. VIII, 17, 12: *çácigo çácipūjanāyáṃ ráṇāya te sutáḥ / ákhaṇḍala prá hūyase //*

Dem Geheimnamen, den Indra — der einzige von Göttern meines Wissens, dem einer beigelegt wird — führt, bin ich im Ritual nicht begegnet. Erwähnt wird Indras *guhyaṃ nāma* schon ṚV. X, 55, 1; nach Çat. Brāhm. V, 4, 3, 7 lautet er ‚Arjuna', cf. Weber, Ind. Lit.² S. 127; Nakṣ. II, 317; Rājasūya 56. 57

[1]) Auch anderwärts heisst er so; nicht nur im ṚV., sondern auch z. B. im Divyāvadāna (cf. Index s. v.).

[2]) An Stelle dieser Formel tritt bei den Agniṣṭutopfern eine andere. Lāṭyāyana sagt I, 4, 1: ‚bei den Agniṣṭutopfern gehört der Nigada Agni. 2: Dort lautet die Formel der Gautamas: *agna āgaccha rohitābhyāṃ bṛhadbhāno dhūmaketo jātavedo vicarṣaṇa āṅgirasa brāhmaṇāṅgirasa* vor dem Hinweise auf den Presstag [d. h. vor dem Hinweis, am so und sovielten ist Somatag']. 3: *agnayaḥ* tritt für das Wort *devāḥ* ein. 4: Die Formel des Dhānaṃjapya lautet: *agna āgaccha, rohitava āgaccha, bharadvājasyāja, sahasaḥ sūno, vārāvaskandin, uṣaso jāra, āṅgirasa* etc. Die Wahl der Formel ist unter den Chāndogyas (cf. Kāt. XXII, 5, 1) Gegenstand einer Meinungsdifferenz gewesen. Das Jaim. Brāhm. bemerkt: *tad āhuḥ kiṃdevatyā subrahmaṇyeti / aindrīti brūyād indraṃ hy enayāhvayatīti / — etad dha tat tāṃ ha vā eke yathādevatam āhvayanti sarvāgneyīm agniṣṭuta aindrīm indrastomasya vaiçvadevīṃ vaiçvadevasya aniruktām aniruktasya / tad u çaçvan na tathā* (Hanns Oertel, JAOS XVIII, p. 36).

Dieser Gegensatz, der einen alten Kultunterschied der vedischen Geschlechter bedeutet haben wird, ist von Wichtigkeit. Nach dem

weder allein[1]) oder, wie bei den Viçvāmitras, ihm und den Maruts die Mittagspende zuweisen. Das spätere Ritual hat seine Praxis den Viçvāmitras entlehnt und so sehen wir in unsern Sūtras von den vier Grahas der Mittagpressung drei ‚dem marutbegleiteten‘ Indra, einen dem Mahendra gewidmet[2]).

Die Stellung, die man hier in des Tages Mitte Indra einräumt, ist von Bedeutung für das Verständnis Indras; denn sie erweist den in der Mitte des Tages besonders hervorgehobenen Gott als Sonnengott und bestätigt mein oben gewonnenes Resultat. Indra führt hier den Namen Mahendra, der nach Aussage der Brāhmaṇas dem über Vṛtra siegreichen

---

kanonischen Ritual heisst die Grundform aller Somaopfer ‚Agniṣṭoma‚ (Rituallit. 124); nicht eben mit Recht, da Agni dabei keineswegs besonders zur Geltung kommt. Sache und Name decken sich nicht; die recipirte Form ist tatsächlich ein Indrastoma, kein Agniṣṭoma und sollte auch diesen Namen führen, da man ja Indra mittels der Subrahmaṇyā dazu ruft. Das Ritual kennt unter den vielen Ekāhas auch einen nicht besonders bemerkenswerten Indrastoma; es scheint mir, als ob hier irgend ein Kompromiss zwischen zwei Richtungen stattgefunden habe, deren eine dem Agniṣṭoma den Namen, deren andere ihm den Inhalt gab. Der Tatbestand dürfte der gewesen sein, dass ein Agniṣṭut (= Agniṣṭoma) mit einer Agni-Subrahmaṇyāformel neben einem Indrastut (= Indrastoma) mit einer Indraformel stand und beide in der angegebenen Weise vereinigt wurden. Die Angabe Lāṭyāyanas ist nach meiner Meinung wichtig, weil sie einen Einblick in die Geschichte des Rituals und das Verfahren der Ritualisten gestattet.

[1]) VMyth. I, 257.

[2]) Von anderen Libationen kommen hinzu 1) wie beim Morgenopfer die Çukrāmanthinau, 2) wie früh und abends der Āgrayaṇa, 3) der Ukthya (drei Ukthyavigrahas), bei dessen Schöpfen und Niedersetzen mittags der Widmungsspruch allein Indra gewidmet wird, 4) die drei Atigrāhyapātras (von denen der Pratiprasthātṛ den für Agni, der Neṣṭṛ den für Indra, der Unnetṛ den für Sūrya schöpft). Rituallit. 132. Aber immer bleibt Indra die Hauptperson; cf. Ait. Br. III, 27, 1: *tasmin (mādhyandine) triṣṭubham chandasām adadhur, indraṃ devatānām.* VI, 11, 14: *tāsām etā abhitṛṇṇavatyo bharantīndro vai prātaḥsavane na vyajayata, sa etābhir eva mādhyandinaṃ savanam abhyatṛṇat;* 30, 10: *aindro vai madhyandinaḥ* —

und zum Mahārāja erhöhten Gotte zukommt[1]). Der Agniṣṭoma entspricht dem Jahreslauf[2]); er wird Ait. Br. III, 43, 5 ein *rathacakram anantam* genannt[3]) und III, 44 mit der Sonne verglichen, deren Lauf die Recitationsweise folge. Der Tag ist das Jahresbild und so versinnbildlicht der Agniṣṭoma-ekāha den Lauf des Jahres. Damit wird Indra nicht nur in den Zenith des Tages, sondern auch des Jahres gerückt. Der Sommer bezeichnet die Höhe der Herrschaft des Sonnengottes und wir finden, dass die Brāhmaṇas Indra häufig den Sommer zuschreiben z. B. MS. II, 7, 20 (105, 3): *dakṣiṇā dig grīṣma ṛtur indro devatā kṣatraṃ draviṇam* —; III, 15, 10 (180, 7. 8): *indrāya traiṣṭubhāya pañcadaçāya bārhatāya graiṣmāya puroḍāçam ekādaçapālam*[4]); TS. II, 1, 2, 5: *grīṣme madhyaṃdine saṃhitām aindrīm;* VII, 5, 14; TMBr. VI, 1, 8: *indro devatā rājanyo manuṣyo grīṣma ṛtuḥ;* Çat. Br. XIII, 5, 4, 28 (p. 996): *ṣaḍbhir āgneyair vasante ṣaḍbhir aindrair grīṣme ṣaḍbhiḥ pārjanyair vā mārutair vā varṣāsu*[5]). Äusserungen

---

1) Çat. Br. II, 5, 4, 9: *indro vā eṣa purā vṛtrasya vadhāt / atha vṛtraṃ hatvā yathā mahārājo vijigyāno evam mahendro 'bhavat* / TS. VI, 5, 5: *mahān vā ayam abhūd yo vṛtram avadhīt.* Ait. Br. III, 21: *sa mahān bhūtvā devatā abravīd uddhāraṃ ma uddharateti — sa etaṃ māhendraṃ graham abrūta, mādhyaṃdinaṃ savanānāṃ niṣkevalyam ukthānāṃ triṣṭubhaṃ chandasāṃ pṛṣṭhaṃ sāmnām* /

2) Ait. Br. III, 39, 6: *sa vā eṣa saṃvatsara eva yad agniṣṭomaḥ* — 41, 1: *saṃvatsaram evānūkthyo 'gniṣṭomam apyeti.* TBr. I, 2, 2, 1: *agniṣṭomasaṃmitaḥ suvargo loka iti, dvādaçāgniṣṭomasya stotrāṇi dvādaça māsāḥ saṃvatsaraḥ.*

3) Ritualllit. S. 124.

4) Alle Jahreszeiten sind mit ihm MS. III, 11, 12 (p. 159, 1 ff.) verbunden.

5) Kāt. XX, 8, 30. Die Monate des Grīṣma sind *çukra* und *çuci;* also gehören im Ritual nicht *nabhas* und *nabhasya,* die Monate der Regenzeit Indra. Daher auch gelegentlich die Bemerkung: *grīṣme vā indro vṛtram ahan.* Indra ist das Vorbild des Kṣatriya. Darum ist auch der Sommer die Zeit, in der ein Kṣatriya oder einer, der Çrī wünscht, das Feuer anlegen soll. (Kāt. IV, 7, 6.) In der Sonne, nicht im Gewittergott sieht auch die spätere Litteratur den Typus des Kriegers. Ich führe hier

der Brāhmaṇas haben zwar nur bedingten Wert; aber sie stehen hier in unmittelbarem Zusammenhang mit der durchgängigen Praxis des Rituals und bewahren in diesem Falle gewiss eine alte Tradition. Schon ṚV. X, 179, 2 zeigt Indra in deutlicher Beziehung zur Sonnenwende, und Vers 3 desselben Liedes lädt ihn zur Mittagpressung. Ob die gelegentlich auftretenden Bemerkungen, dass Indra gleich Āditya oder Sūrya sei, hierher zu rechnen sind oder auf deduktivem Wege zustande kamen, mag dahingestellt bleiben. Die Identifikationslust der Brāhmaṇas kann mitgewirkt haben, obwohl im Allgemeinen dieser Faktor mit mehr Vorsicht ins Feld geführt werden sollte [1]).

Ausser den Somaspenden empfängt Indra die Savanīyapuroḍāças und den Dadhigharma, worüber ausführlicher, als vol. I, 226 ff. geschehen ist, zu handeln nicht nötig scheint. Einige Worte müssen aber bezüglich des Hāriyojana hinzu-

---

noch einmal die charakteristische Pālistelle an, die ich schon JRAS. 1897 citirt habe: Dhammapadam 387:

divā tapati ādicco rattim ābhāti candimā /
sannaddho khattiyo tapati jhāyī tapati brāhmaṇo.

[1]) Ich notire folgende Beispiele: MS. I, 10, 16 (155, 19): *asau vā āditya indraḥ.* TS. V, 7, 1 c: *asau vā āditya indra eṣa prajāpatiḥ.* Çat. Br. I, 6, 4, 18: *tad vā eṣa evendraḥ ya eṣa tapati* / *athaiṣa eva vṛtro yac candramāḥ.* II, 3, 4, 12; III, 4, 2, 15 etc. Kauṣ. Brāhm. VIII, 3: *yam etam āditye puruṣaṃ vedayante sa indraḥ sa prajāpatiḥ* —. Jaim. Up. Brāhm. I, 28, 2: *sa yas sa indra eṣa eva sa ya eṣa eva tapati* [Komm. zu TBr. I, 5, 11, 4; II, 4, 2, 4; 4, 6, 11]. TĀr. III, 11, 8 [19], [20]. Cf. auch Ludwig ṚV. V S. 4. Nicht zu übersehen ist AV. XIII, 3, 13: — *sá mitró bhavati prātár udyán sá savitá bhūtvā́ntárikṣeṇa yāti sá índro bhūtvā́ tapati madhyató dívam* / (ein Vers, der nach meiner Meinung wörtlich zu nehmen ist) und ṚV. VIII, 52, 7; 93, 1. 2. 4, wo Indra und Sūrya, entgegen dem gewöhnlichen ṛgvedischen Gebrauch als Synonyma behandelt werden (es handelt sich, wie zu beachten ist, um das VIII. Buch).

In dasselbe Gebiet fallen einige wenige Stellen, die Indra den Tag überweisen; TBr. I, 1, 4, 3: *āgneyī vai rātriḥ — aindram ahaḥ* II, 1, 2, 7. Cf. noch VS. III, 9: *sajū rātryendravatyā, — sajūr uṣasendravatyā;* TBr. III, 6, 2: *uṣāsānaktā — saṃsmayamāne indreṇa devaiḥ.* Hier ist Indra gleich Sūrya oder Vivasvant und seinen zwei Frauen (VMyth. II, 47 Anm. 2).

gefügt werden. Bei den Vorbereitungen zum Opfer werden auch die ‚Dhānās' für ‚Indra harivant' bereitgestellt und mit Butter angerührt[1]). Weiter gibt Āp. folgende Vorschriften: XIII, 17, 1: ‚Der Unnetṛ schöpft, wenn die Umlegehölzer ins Feuer geworfen [und der Saṃsrāva geopfert] sind, den Hāriyojanagraha. 2: Mit dem Spruch: *upayāmagṛhīto 'si harir asi [hāriyojano, haribhyāṃ tvā]* schöpft er mit dem Droṇakalaça den ganzen Āgrayaṇa, setzt ihn aber nicht hin. Er mischt ihn reichlich mit Dhānās, setzt ihn auf den Kopf, geht hinaus und erteilt die Befehle: *indrāya harivate 'nubrūhi, indrāya harivate preṣya* oder *dhānāsomebhyo 'nubrūhi, dhānāsomān prasthitān preṣya.* Charakteristisch ist, dass man dann beim Verzehren dieses Graha die Dhānās nicht kaut, sondern in offenbarer Imitation ‚schmatzend' isst: *kṛṣyai kṣemāya rayyai poṣāya* lautet der dem Bhakṣaṇa folgende Japa.

Diese Ceremonie hat insofern ein gewisses Interesse als sie in beschränktem Masse eine Fortsetzung des ṛgvedischen Rituals ist. Der ṚV. kennt noch nicht Indras Elefanten, aber er erwähnt sehr häufig Indras Rosse[2]) und legt ihnen verschiedene Eigenschaften bei; die Zahl schwankt beständig, bald sind es zwei, bald mehr, ja auch tausende von Rossen, die Indra fahren und zu des Opferers Hause kommen[3]); selbst in demselben Liede[4]) wechselt die sachlich ganz bedeutungslose Zahl. Ich habe hierbei den Eindruck empfangen, als ob in Bezug auf den Harikult zwischen den einzelnen Maṇḍalas und vor allem zwischen dem ṚV. und der späteren

---

[1]) Genaueres Āp. XII, 4, 6. 12.

[2]) Elefanten sind Tiere des Ostens, Rosse die des Westens, Maultiere die des Nordens. Kāt. XXII, 2, 23. 24. Vgl. auch Rām. I, 6, 22, wonach die besten Rosse aus Kamboja, Balkh etc. stammen.

[3]) II, 18, 4: *ā́ dvā́bhyāṃ háribhyām indra yāhy ā́ catúrbhir ā́ ṣaḍbhir hūyámānaḥ | ā́ṣṭābhir daçábhir* etc.; VI, 47, 18: *çatā́ dáça;* VIII, 1, 24: *ā́ tvā sahásram ā çatáṃ yuktā́ ráthe hiraṇyaye* — u. s. w.

[4]) Z. B. III, 43, 3 und 4; VIII, 1, 9 und 24. 25; 13, 10 und 11; X, 44, 2 und 3.

Liturgie ein Unterschied obwalte und der Kult der Indrarosse früher grösser gewesen sei als später, wo er auf die Abendpressung eingeschränkt ist. Es heisst z. B. I, 62, 13: *návyam átakṣad bráhma hariyójanāya — nodháḥ;* 63, 9: *ákāri ta indra gótamebhir bráhmāṇy óktā námasā háribhyām / supéçasaṃ vájam á bharā naḥ, prātár makṣú dhiyávasur jagamyāt //*

Besonders fällt der Name auf; denn wir würden beim Abendsavana nicht einen *hariyojana-*, sondern eher einen *harivimocanagraha* erwarten; denn jener passt besser auf eine Darbringung beim Morgensavana [1]). Es dürften demnach bei der Redaktion des Rituals Schiebungen vorgenommen worden sein, bei denen das Hariyojana auf den Abend verlegt wurde, der alte durch den Ṛk sakrosankt gewordene Name aber blieb.

---

[1]) Erwähnt werden die Dhānās für Indra I, 16, 2; IV, 24, 7; VI, 29, 4; X, 28, 1. Es ist, wenn ich nichts übersehe, nur in Buch III gesagt, dass die Rosse gefüttert werden; das scheint somit vorwiegend Brauch der Viçvāmitras zu sein, die Indra haryaçva oder den Rossen allein die Dhānās spenden. Es kommen in Betracht:

III. 35, 3: *gráselām áçvā ví mucehá çóṇā*
divédive sadṛ́çīr addhi dhānā́ḥ /
7: *kṛtā́ dhānā́ áttave te háribhyām //*
43, 4; 52, 1: *dhānā́vantaṃ karambhíṇam apūpávantam ukthínam /*
índra prātár juṣasva naḥ //
5: *mā́dhyaṃdinasya sávanasya dhānā́ḥ —*
6: *tṛtī́ye dhānā́ḥ sávane —*
7: *pūṣaṇváte te cakṛmā karambháṃ*
hárivate háryaçvāya dhānā́ḥ /

Es ist hieraus wohl zu entnehmen, dass die Viçvāmitras sich noch nicht, wie das spätere Ritual, auf die Abendspende für Indras Rosse beschränkten. Von den Versen des ṚV. verwendet Çāṅkh. ÇS. (VIII, 8, 1. 3) nur III, 53, 2; I, 82, 6 als Anuvākyā resp. Yājyā. Āçv. VI, 11, 9 ff. verwendet III, 53, 6; I, 82, 6 bei den letzten Tagen der Ahīnas (und bei Ekāhas): bei andern III, 53, 2 oder 5; I, 177, 4. Die Verse ṚV. III, 52, 1. 5. 6 schreibt Āçv. V, 4, 2 ff. vor.

2. Andere Somaopfer.

Der Agniṣṭoma ist nicht das einzige Somaopfer, an dem Indra hervorragenden Anteil hat. Noch ausschliesslicher tritt seine Verehrung bei dem Mahāvrata, Ṣoḍaçin und Atirātra hervor. Das Mahāvrata würde eine ausführlichere und mehr ins Einzelne gehende Behandlung, als ihm bisher zu Teil geworden ist, verdienen [1]). Wie der Viṣuvant, an dem Sūrya der Mittelpunkt ist, stellt es einen der Wendepunkte des Sonnenjahres dar, ob man es nun mit mir auf die Mittsommerfeier oder auf die Wintersonnenwende beziehen will. Der Atirātra, mit seinem Namen schon dem ṚV. (VII, 103) [2]) bekannt, ist gleich demMahāvrata ein ausgelassenes Fest (wie in späterer Zeit Indras Himmel die meisten weltlichen Freuden bot) und wird die ganze Nacht hindurch gefeiert. Man soll sich nicht dem Schlaf hingeben und weiht jeden dem Hauptgraha folgenden Graha *indrāya apiçarvarāya* [3]). Die Brāhmaṇas lassen keinen Zweifel, dass auch dieses Fest mit der Jahreswende im Zusammenhang steht: *saṃvatsaró vaí samudrás, tásyaitát pāráṃ yád atirātraú* (TS. VII, 5, 1, 2) [4]). Die Metra helfen Indra, der sich vor ‚der Nacht, der Finsternis und dem Tode' fürchtet, über sie hinweg [5]). Mir

[1]) Sonnwendfeste; Rituallit. 157; Oldenberg, Rel. d. V. 444.

[2]) Bloomfield, JAOS XVII, 173 ff.

[3]) Eggeling, SBE XLI, p. XVIII. Rituallit. 138. Die Umstände führen darauf hin, *apiçarvará* hier nur mit ‚nächtlich' zu übersetzen. Bloomfield, JAOS XVI (contrib. V. ser. p. 37) nimmt für den Ṛk *apiçarvarí* ‚rather as the end of the night' an; aber der Sprachgebrauch der Brāhmaṇastellen, die B. anführt, weisen auf die Nacht ohne Einschränkung hin.

[4]) TMBr. X, 4, 2: *cakṣuṣī atirātrau, kanīnake agniṣṭomau.* 3: *saṃvatsarasya vā etau daṅṣṭrau yad atirātrau tayor na svaptavyaṃ saṃvatsarasya daṅṣṭrayor ātmānam ned apidadhānīti.* TS. VII, 4, 1, 3: *atirātrāv abhito bhavataḥ* — Kauṣ. Br. XVII, 5: *atha yad atirātram upayanty etāvān vai saṃvatsaro yad ahorātre tad yad atirātram upayanti saṃvatsarasyaivāptyai.* TBr. I, 3, 4, 3: *devayānān eva patha ārohaty atirātreṇa.*

[5]) Ait. Br. IV, 5. Der Atirātra wird, wie das Mahāvrata, häufig bei Bildung der mehrtägigen Opfer verwendet und dient als Einleitungs- resp. Schlusstag. Die Texte reden daher häufig von den zwei Atirātras.

scheint, soweit sich ohne genaue Erwägung der Einzelheiten urteilen lässt, dass es sich auch hier um eine der Formen, in die man die Sonnwendfeier gekleidet hat, handelt. Wenn wir erwägen, dass das Ritual ein Mosaik ist, das sich aus den Traditionen der verschiedenen Familien zusammensetzt, so wird es nicht überraschen, dasselbe Fest mit verschiedenen Namen und Bräuchen ausgestattet zu sehen.

Von den grossen Ekāhas wäre noch der Ṣoḍaçin zu erwähnen, dessen Hauptcharakterzüge von Eggeling und mir schon früher hervorgehoben sind[1]). Auch hier ist die Beziehung auf die Sonne im Allgemeinen erkennbar, wenn auch die genauere Bestimmung des ganzen Opfers nicht klar ist und namentlich die Bedeutung der ‚16' bei diesem Opfer der Aufklärung harrt[2]). Während einige Texte sagen, *ṣoḍaçin* sei Indra, meinen andere, er sei *vajra*. Wenn wir aber alle Bestimmungen zusammenhalten, so ergibt sich erstens, dass das Opfer ein Sonnenzauber und zweitens, dass es ein ‚Erhöhungsopfer' ist. Als Sonnenzauber deuten es einige Bemerkungen der Brāhmaṇas[3]) und die rituellen Vorgänge, die ich durch die von Lāṭyāyana gegebenen Vorschriften illustriren will. III, 1, 1: „Der Udgātṛ, der das

[1]) Eggeling l. c. Rituallit. p. 137. Unwesentlich für diese Untersuchung ist der von den Yājñikas darüber geführte Streit, ob der ṣoḍaçin ein selbständiges Opfer ist oder nicht (TS. VI, 6, 11 und Weber's Anm.). In letzterem Falle bildet er den 4. Tag des Sechstagopfers.

[2]) Ait. Br. IV, 1, 5: *kiṃ ṣoḍaçinaḥ ṣoḍaçitvam iti / ṣoḍaçaḥ stotrāṇām, ṣ. çastrāṇām, ṣoḍaçabhir akṣarair ādatte ṣoḍaçibhiḥ praṇauti / ṣoḍaçapadāṃ nicidaṃ dadhāti.* Geschöpft wird der Graha (nach Kāt. XII, 5, 2) in einem viereckigen Khādiragefäss.

[3]) Kauṣ. Br. XVII, 1: *tad asau vai ṣoḍaçī yo 'sau tapati / etam eva tat prīṇanti / atho ṣoḍaçaṃ vā etat stotraṃ ṣoḍaçaṃ çastraṃ tasmāt ṣoḍaçity ākhyāyate — atho indra u vai ṣoḍaçī* — TMBr. XII, 13, 8: *ekaviṅçāyatano vā eṣa yat ṣoḍaçī.* Ait. Br. III, 41, 2: — *ekaviṅçaṃ ṣoḍaçi sāma trivṛt sandhiḥ, sā triṅçat sa māsaḥ.* 4: *so 'sāv ekaviṅço 'dhyāhitas tapati / viṣurān vā eṣa stomānāṃ / daça vā etasmād arvāñcas trivṛto daça parāñco, madhya eṣa ekaviṅça ubhayato 'dhyāhitas tapati* (Komm. zu 2: *kiṃ ca ṣoḍaçastotre yat sāmāsti tad ekaviṅçaṃ bhavati).*

Ṣoḍaçisāman singen will, — blicke auf den Ṣoḍaçigraha mit dem Spruch: *yasmād anyaḥ* [1]). 2. In genau dieser Weise bei der Morgenpressung. 3. Und ebenso auch bei den beiden folgenden Savanas, wenn sie ihn da schöpfen sollten. 4. ‚Ein Rappen soll an der östlichen Thür der Opferhütte, nach Westen gewendet, halten‘ [schreibt] Dhānaṃjapya [vor]. 5. ‚An der westlichen Thür, nach Osten gewendet‘ [sagt] Çāṇḍilya. 6. Fehlt ein Rappen, dann ein dunkelfarbiges Pferd [2]). 7. In Ermangelung dessen irgend ein anderes [3]). 8. Ist kein Pferd da, dann ein Rind oder ein Bock. 9. Wer das Aṅga des Sāmans singt, der soll ein Goldstück halten [4]). 10. Während sie das Nidhana singen, halte es der Udgātṛ. 11. Oder alle sollen es [während des Singens] berühren. 12. Wenn die Sonne untergeht, singe er leise den ersten ‚Satz‘ [5]) des Ṣoḍaçin. 13. Wenn die Dämmerung hereinbricht, den zweiten in mittlerer Tonlage. 14. Wenn die Sonne untergegangen ist, laut den dritten [Satz]. 15. [Oder] sie sollen dann, wenn [die Adhvaryus das Stotra] einleiten [6]), singen. 16. [In diesem Falle] am Tage verhalten,

---

[1]) *yasmān na jātaḥ paro anyaḥ — trīṇi jyotīṅṣi sacate sa ṣoḍaçī* /

[2]) *çyāva*. Der Kommentar erläutert dies dahin, dass es von unbestimmter Farbe sei; ‚nicht schwarz, nicht weiss, es ist in der Mitte von beidem‘.

[3]) Nach Āp. XIV, 3, 3 ist das Pferd weiss oder ‚braunrot‘ (*aruṇapiçaṅga*); nach Kāt. XII, 6, 1 schwarz.

[4]) TMBr. XII, 13, 25: *hiraṇyaṃ saṃpradāyaṃ ṣoḍaçinā stuvate* / *jyotiṣmān asya ṣoḍaçī bhavati* / Es ist auch zu beachten, dass die Verse, mit denen der Graha geschöpft und besungen wird, das Wort *hari* enthalten müssen. ÇBr. IV, 5, 3, 4; TS. VI, 6, 11, 4.

[5]) Rituallit. S. 101.

[6]) Āp. XIV, 3, 1: ‚er leitet mit einem Goldstück [das an die Stelle des sonst gebräuchlichen Barhishalmes tritt] das Stotra für den Ṣoḍaçin ein, wenn die Sonne halb untergegangen ist. Vgl. Kāt. XII, 6, 1; Çat. Br. IV, 5, 3, 11: *taṃ vai purāstamayād upākaroty astamite 'nuçaṅsati*. TS. VI, 6, 11, 6: *samayāviṣite sūrye ṣoḍaçinaḥ stotram upākaroti*. Hinzuzufügen wäre noch eine Bemerkung des TBr. I, 5, 3, 3: *yat pratīcīnaṃ madhyandināt prācīnam aparāhṇāt tato devāḥ ṣoḍaçinaṃ niramimīta* (?).

nachts laut. 17. Dem Udgātṛ soll er Ross und Gold — geben“ [1]).

Diese Angaben lassen es nicht zweifelhaft erscheinen, dass die Darbringung des Ṣoḍaçin ein beim hereinbrechenden Dunkel vor sich gehender Sonnenzauber ist, und dies wird dadurch weiter bestätigt, dass einige Texte das Stotra als *ekaviṅça* bezeichnen [2]). Ein anderes, zur Charakteristik des Opfers dienendes Moment ist seine oben erwähnte Eigenschaft als Erhöhungsopfer. Denn Indra bringt das Ṣoḍaçinopfer, um nicht der schwächste unter den Göttern oder Geschöpfen zu sein, die Götter opfern es, um den Himmel zu erlangen, um nicht geringer zu sein als die Asuras [3]); der Einzelne, ‚der über alle hinauszuragen wünscht‘, bedient sich seiner ebenfalls [4]). Wir werden hieraus schliessen, dass sein symbolischer

---

Der Komm. zu TMBr. XVIII, 6, 19 citirt aus der Çruti die Worte *‚nāhno na rātreḥ‘*; man ist versucht an den Vertrag zwischen Indra und Namuci zu denken.

[1]) Nach Āp. XIV, 3, 7 besteht die Dakṣiṇā aus dem Ross oder einem Maultierweibchen. TS. VI, 6, 11: *aruṇapiçaṅgo ’çvo dakṣiṇā.*

[2]) Cf. TS. VI, 6, 11, 4 und oben S. 217, Anm. 3. TBr. II, 2, 3, 7: *asāv āditya ekaviṅçaḥ.*

[3]) TS. VI, 6, 11, 1: *devebhyo vai suvargo loko na prābhavat / ta etaṃ ṣoḍaçinam apaçyan / tam agṛhṇata — yat ṣoḍaçī gṛhyate suvargasya lokasyābhijityai / indro vai devānām ānujāvara āsīt sa prajāpatim upādhāvat tasmā etaṃ ṣoḍaçinaṃ prāyacchat tam agṛhṇīta / tato vai so ’graṃ devatānāṃ paryait / yasyaivaṃ viduṣaḥ ṣoḍaçī gṛhyata agram eva samānānāṃ paryeti*; MS. IV, 7, 6; Çat. Br. IV, 5, 3, 1: *taṃ nu sakṛd indraṃ bhūtāny atyaricyanta prajā vai bhūtāni tā hainena sadṛgbhavam iväsuḥ / 2: indro ha vā īkṣāṃ cakre katham nv aham idaṃ sarvam atitiṣṭheyam arvāg eva mad idaṃ sarvaṃ syād iti sa etaṃ graham apaçyat — /* TMBr. I, 10, 4: *abhijid asi yuktagrāvendrāya tvendraṃ jinva (ṣoḍaçin)*; XII, 13, 31: *aparuddha yajña iva vā eṣa yat ṣ. / kavīyasvina iva vai tarhi devā āsan / bhūyasvina asurāḥ /*

[4]) Ausser TS. VI, 6, 11, 1 in der vor. Anm. cf. ÇBr. IV, 5, 3, 3: *sarvaṃ ha vā idam atitiṣṭhaty arvāg evāsmād idaṃ sarvaṃ bhavati yasyaivaṃ viduṣa etaṃ grahaṃ gṛhṇāti /*

Zweck der ist, der Sonne Kraft zu verleihen[1]), und es den Abend des Tages oder besser den Abend des Jahres, die Wintersonnenwende, symbolisirt[2]).

Es darf nun nicht übergangen werden, dass mehrere Textstellen den Ṣoḍaçin nicht mit Indra[3]), sondern mit dem ‚Donnerkeil'[4]) identifiziren. Der Unterschied scheint mir indes nicht von Bedeutung zu sein. Schon im ṚV. finden wir die Anschauung, dass die Lieder in Indras Arm den Donnerkeil legen[5]). Ait. Brāhm. IV, 1, 1 sagt bei dem Pṛṣṭhyaṣaḍaha, dass die Götter ‚mit dem ersten seiner Tage den Donnerkeil herstellten, mit dem zweiten ihn weihten, mit dem dritten ihn Indra übergaben, der ihn am 4. Tage warf. Daher recitirt er am 4. Tage das Ṣoḍaçiçastra. Der Ṣoḍaçin ist der Donnerkeil —'[6]). Zu der Erhöhung Indras gehört die Besiegung seiner Feinde, und zu seinem Siege bedarf er des Donnerkeils[7]). Die Götter fertigen ihm den Donnerkeil und der Soḍaçitag mit seinen Ceremonien gibt ihm die Kraft den Donnerkeil zu führen.

---

[1]) TS. VII, 1, 5, 4: *ṣoḍaçinaṃ çaṅsaty ahno dhṛtyā açithilaṃbhavāya.*

[2]) Man beachte, dass am 4. Tage des Pṛṣṭhya mit den Araṇis, wenn die Pṛṣṭhas gesungen werden, auf dem Schenkel des Udgātṛ Feuer gerieben und im Āhavanīya ein Opfer gebracht wird. Kāt. XII, 3, 10.

[3]) Z. B. TS. I, 4, 37 ff.; TĀr. X, 1, 10.

[4]) Z. B. Ait. Br. IV, 1, 2; TMBr. XIX, 6, 3. TS. VI, 6, 11, 4. 6 *aruṇapiçaṅgo 'çvo dakṣiṇaitad vai vajrasya rūpam.*

[5]) I, 63, 2; X, 44, 9; 92, 7; Bergaigne II, 239.

[6]) Nach Kāt. XXII, 11, 28 hat das Vajraopfer die Form des Ṣoḍaçin.

[7]) Die Waffe ist nicht ursprünglich in seiner Hand. Tvaṣṭṛ oder andere fertigen oder geben sie ihm; cf. Anm. 5; oben S. 172; ṚV. X, 43, 9: *új jāyatāṃ paraçúr jyótiṣā sahá* sowie ZDMG. XLVIII, 418.

Ausser diesen Somaopfern empfängt er noch verschiedene andere, auf die einzugehen nicht notwendig scheint. Ich erwähne z. B. die *indrasya kukṣī* Lāṭ. X, 18, 4; TMBr. XXV, 11, 1; Çāṅkh. ÇS. XIII, 29, 23. 25; den fünften der sieben Saptāhas Kāt. XXIII, 5, 4 etc.

3. Die ländlichen Opfer.

Ich füge der Vollständigkeit hier eine kurze Darstellung der auf den Ackerbau bezüglichen Opfer an. Wir finden Indra in den Gṛhyas beim ‚Furchenopfer' erwähnt, bei dem die Furche ‚Indras Gattin' genannt wird [1]), und beim Navaprāçana, wo er in dem das Gerstenopfer begleitenden Spruch ‚Herr des Pfluges' genannt ist [2]). Das Fest der Pflugbespannung hat Indra zur Gottheit [3]). An die Ceremonieen des Gṛhyarituals ist das Çunāsīrīyafest der Çrautasūtren anzureihen [4]). Wir können aus der dabei verteilten Dakṣiṇā erkennen, dass es sich auch bei ihm um ein ländliches Opfer handelt. Denn sie besteht aus einem mit sechs (nach Āpastamba zwölf oder sechs) Stieren bespannten Pflug [5]), und die Verse, die zu den Opferhandlungen gehören [6]), zeigen, dass es sich um eine Pflugweihe handelt; denn die Worte *yuga, lāṅgala, sītā* kehren darin wieder, und der Komm. zu Kauçika nennt die Handlung ein *kṛṣiniṣpattikarman*. In unsern Sūtratexten folgt das Çunāsīrīyaopfer auf die Vorschriften der Sākamedhāḥ und der Rudras Abzug feiernden Ceremonie; aber die Angaben schwanken, an welchem Tage das Fest eigentlich zu begehen sei. Einige

---

1) Pār. II, 17, 9: *yasyā bhāve vaidikalaukikānāṃ bhūtir bhavati karmaṇām indrapatnīm upahvaye sītāṃ sā me tv anapāyinī bhūyāt karmaṇikarmaṇi svāhā* [Cf. Kum. Saṃbh. V, 61]. Cf. ṚV. VIII, 21, 3 Indra ‚*urvarāpati*' und seine Beziehung zur Fruchtbarkeit des Feldes in V, 33, 4:

purú yát ta indra sánty ukthā́ gáve cakártharvárāsu yúdhyan /
tatakṣé sū́ryāya cid ókasi své vṛ́ṣā samátsu dāsásya nā́ma cit

2) P. III, 1, 6: *atha yavānām / etam u tyaṃ madhunā saṃyutaṃ yavaṃ sarasvatyā adhi manāv acarkṛṣuḥ / indra āsīt sīrapatiḥ çatakratuḥ kīnāçā āsan marutaḥ sudānava iti.* AV. VI, 30, 1.

3) P. II, 13.

4) Kāt. V, 11; Āp. VIII, 20; MÇS. I, 7, 8; Āçv. II, 20; ÇÇS. III, 18; XIV, 9; Kauç. XX, 1 ff. — Cf. Weber, Nakṣ. II, 334 ff.

5) Auch 1—2 Kamele können die Dakṣiṇā bilden.

6) ṚV. IV, 57; AV. III, 17; MS. II, 7, 12 (p. 91); TS. IV, 2, 5, 5; VS. XII, 67.

lassen es unmittelbar auf die Sākamedhāḥ folgen, andere verlegen es auf den Vollmond des Monats Māgha, wieder andere nehmen geringere Zeitabstände an[1]) und sind hierzu wohl durch den verschiedenen Wiederbeginn der Ackerbestellung veranlasst, die in verschiedenen Distrikten zu verschiedenen Zeiten erfolgte.

Das Charakteristikum dieses Opfers ist, abgesehen von den dabei wiederkehrenden Spenden des Pūrṇamāsa, ein Puroḍāça für Çunāsīrāu auf fünf Kapālas oder ein Puroḍāça auf zwölf Kapālas für Indra Çunāsīrīya[2]), eine Milchspende von frischgemolkener, gewöhnlicher Milch, eine Yavāgū für Vāyu, ein Ekakapāla-puroḍāça für Sūrya[3]). Für letzteren ist ein weisses Pferd oder auch ein Stier der von einigen besonders vorgeschriebene Opferlohn[4]). Manches spricht dafür, dass wir es hier mit einem bäuerlichen Jahresopfer zu tun haben, das den Anfang der Feldbestellung bedeutet; darauf weist die Vorschrift Āpastambas VIII, 20, 8 hin, dass man einen Ekakapāla-puroḍāça mit dem Monatsnamen: ‚saṃsarpa[5]) bist du, —‘ hinzuopfere, und noch mehr die des Mānava I, 7, 8, 4 *prāk sviṣṭakṛto māsanāmāni juhoti*[6]). Ebenso scheint der

---

[1]) Weber, Nakṣ. II, 334 ff.

[2]) Cf. auch TS. I, 8, 7 a; TBr. I, 7, 1, 1.

[3]) Ich lege keinen Wert darauf, die kleinen Abweichungen der Sūtras von einander zu verzeichnen.

[4]) Kāt. V, 11, 14; Āp. VIII, 20, Çāṅkh. scheint nur eine Dakṣiṇā für das ganze Opfer zu gewähren. — Während der Çunāsīrīya hier in den Ṛtusaṃhāra eingeordnet ist, findet er auch ausserhalb der festen Anordnung gelegentlich als ein Naimittikaopfer Verwendung. Wer z. B. ‚Dörfer zu erlangen wünscht‘, soll den Çunāsīrīya wählen und ihn am Wasser, das durch Regen sich gebildet hat, opfern. Bei allen Ceremonien, für die Wasser vorgeschrieben ist, verwendet er Regenwasser. Auch einem *prajākāma, paçukāma* etc. dient das Opfer zur Erfüllung seiner Wünsche. Āp. VIII, 22, 5 ff.

[5]) Wohl Name des 13. Monats; s. Weber, Nakṣ. II, 336 ff.

[6]) Cf. auch Āp. VIII, 21, 1: *anuvatsarīṇāṃ svastim āçāste / divyaṃ dhāmāçāsta iti sūktavākasyāçiḥçu hotānuvartayati*. MÇS. l. c. 6: *anuvatsarīyodvatsarīye svastim āçāsa ity āha yajamānaḥ* / TBr. I, 7, 1, 1:

ṚV. darauf hinzudeuten. Es kommt IV, 57 in Betracht, dessen Verse zum Teil hier verwendet werden. Obwohl das Lied in unserm gegenwärtigen Ritual zerstückelt ist, darf es doch als eine Einheit angesehen werden, in der vv. 6. 7 nicht von vv. 5. 8, die als Yājyānuvākyās dienen, zu trennen sind. Das Ritual, das sie ursprünglich verwendete, ist uns verloren gegangen. In den Worten an die ‚Sītā‘: *sá naḥ páyasvatī duhām úttaramuttarāṃ samām*, dürfen wir einen Hinweis auf irgend einen Jahreswendepunkt sehen. Damit ist freilich *çúnāsīrau* noch nicht erklärt. Nach Kāt. V, 11, 5 ist dies gleich *çuna* und *sīra*, wie Eggeling meint, „probably the ploughshare and plough, considered as two tutelary deities of agricultural pursuits . . ., but by Yāska identified with Vāyu and Āditya“ [1]) . . .

Sāyaṇa hilft uns nicht weiter als Yāska, dessen Erklärung schwerlich aus der Tradition geschöpft ist [2]). Wir müssen *çúnāsīrau* von Indra trennen und wenn dieser TBr. I, 7, 1, 1; II, 5, 8 *çunāsīra* heisst [3]), so ist das nur gleich *çunāsīrīya*, soviel als der von Ç. begleitete Indra, sowie diese TBr. II, 4, 5, 7 *indravantau* heissen. Die Angaben der vedischen Texte sind zu spärlich, als dass wir die Dualgottheit mit ihrer Hilfe erklären könnten. Von Wichtigkeit scheint mir allein ṚV. IV, 57, 5:

---

saṃvatsaro vā indraḥ çunāsīraḥ / saṃvatsareṇaivāsmā annam avarundhe /

TBr. II. 5, 8, 12: *indraḥ çunāvad vitanoti sīram*
saṃvatsarasya pratimānam etat /
arkasya jyotis tad id āsa jyeṣṭham
saṃvatsaraṃ çunavatsīram etat //

[Komm.: *vāyuvat sahabhūtam ādityaṃ (!) vitanoti vistārayati / etad ādityasya vistārarūpaṃ saṃvatsarasya pratimānaṃ pratinidhirūpam* etc.]

1) Eggeling, SBE. XII, 445².

2) Nach Sāyaṇa ist Çuna = Indra, Sīra = Vāyu; Cf. auch Āçv. II. 20, 3. Die Opfer für Vāyu, Indra etc., die beim Ç. gebracht wurden, waren wohl die Ursache dieser Erklärung.

3) Auch Āçv. ÇS. II, 20, 3.

çúnāsīrāv imā́ṃ vā́caṃ juṣethām yád diví cakráthuḥ páyaḥ | ténemā́m [sītām] úpa siñcatam || [1]).

Daraus, dass Ç. am Himmel Regen brauen, könnte man schliessen, dass sie ein Regengestirn sind, wie bei den Parsen Tiṣtrya und Satavaēsa oder im Westen die Plejaden [2]). Dazu würde die allgemeine Wahrnehmung stimmen, dass der Ackerbau gern an die Beobachtung der Vorgänge am Himmel geknüpft wird, die das Eintreten der regelmässigen Witterungswechsel voraussagen [3]). Aber über diese Vermutung kommen wir nicht hinaus [4]).

4. Andere Opfer.

Obwohl die oben erwähnten Somaopfer einschliesslich ihrer Modifikationen die bedeutsamsten Bestandteile des

---

[1]) Vers 8: *çunáṃ parjányo mádhunā páyobhiḥ çúnasīrā çunám asmā́su dhattam.* AV. III, 17. Dass Ç. sich auf Regen beziehen, geht auch aus dem oben verzeichneten Brauch hervor, dass man bei der Darbringung des Opfers als Naimittika Regenwasser verwendet (p. 222 [4]).

Anders TBr. I, 7, 1. 1, das die Beteiligung von Vāyu *(vṛṣṭyai pradāpayitā)* und Sūrya *(sūryeṇa vā amuṣmiṅ loke vṛṣṭir dhṛtā* etc.*)* als Ursache des Regens ansieht.

[2]) Schon M. Müller, Vorles. über die Wissenschaft der Sprache II [2], 513 denkt unter anderem an die Möglichkeit, dass hier ein Stern gemeint sei ‚vielleicht ein sehr alter Name für den Hundstern'. Es wäre an sich möglich, bei dem Namen auch an die Verehrung landwirtschaftlicher Gerätschaften zu denken; aber unsere Stellen geben darüber keinen Aufschluss und sprechen eher für ein Gestirn.

[3]) Cf. z. B. über die Plejaden, Andree, Die Plejaden im Mythus und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau Globus vol. LXIV, 362 ff. Dass die Inder die Gestirne in Bezug auf ihr Verhältnis zum Ackerbau beobachten, zeigen die Bemerkungen Grierson's Bihar Peasant Life p. 280 ff. und die von ihm angeführten Verse, die über den grösseren Teil von Nordindien verbreitet sind. Ich bin der Meinung, dass auch im Ṛk sich mancherlei Bezeichnungen der Gestirne finden, ehe die spätere Terminologie (māgha etc.) eintrat.

[4]) Stehen die Çunahotrafeste, bei denen Indra und andern Göttern geopfert wird (ṚV. II, 18, 6), mit Çunasīrīya in Zusammenhang?

Indrakultus ausmachen, so ist das Ritual doch überreich an kleinen und grossen Spenden aller Art von denen des einfachen Neu- und Vollmondopfers bis zu denen des Açvamedha. Besondere Puroḍāç und andere Gerichte werden ihm geweiht[1]), Tiere verschiedener Art ihm geopfert, die seine Kraft, seine Farbe irgendwie zur Anschauung bringen sollen. So begegnen wir darunter dem ‚Stier', der als Indras Symbol gilt. MS. I, 10, 16 (155, 7 ff.) z. B. heisst es: *teṣāṃ vā ubhayeṣām indraḥ prāvasat / te devā etam indrāya bhāgaṃ ny adadhur asmāñ çvo nihitabhāgo vṛṇatā ity ṛṣabham ahvayantīndraṃ vā etaṃ nihvayante ruvatho vaṣaṭkāraḥ /* [2]). Oder wir finden ein ‚rotfarbiges Tier'; denn das sei Indras Gestalt[3]), oder bei einem an Indra gerichteten Opfer in deutlicher Anspielung einen Stier als Dakṣiṇā[4]). TS. V, 5, 1, 1 wird allgemein gesagt, dass die männlichen Tiere

---

[1]) Ich mache keinen Anspruch auf Vollständigkeit und verzeichne nur folgende Beispiele: *odana pañcaçarāva* TBr. III, 7, 1, 8; *dadhi* TS. I, 8, 7 b; *puroḍāç* beim Rājasūya cf. TS. I, 8, 9. 10; TBr. I, 7, 3, 3 etc.; (für indra jyeṣṭha wird eine bestimmte Art von Reis verwendet Kāt. XV, 4, 10); beim Agniṣṭoma früh, mittags, abends, nach der Meinung einiger (cf. Ait. Br. II, 23); ṚV. IV, 24, 5. 7; *caru* Kāt. V, 7, 9 (bei den Sākamedhāḥ nach dem Mahāhavis); Āçv. II, 18, 18; Āp. VIII, 12, 3; TS. II, 2, 7, 1; Çat. Br. II, 5, 4, 9; *apūpa* und *dhānās* beim Agniṣṭoma; ṚV. III, 52; IV, 24, 7.

[2]) Cf. ferner MS. II, 5, 8 (58, 14); 5, 10 (60, 16); 5, 11 (62, 2); Çat. Br. II, 5, 3, 18: — *etad vā indrasya rūpam yad ṛṣabhas* — V, 3, 1, 3; VI, 2, 1, 5; Kāt. XX, 10, 9 etc. Von Tieren andrer Art verzeichne ich TS. II, 1, 2, 4: *saṃhitām aindrīm;* 5, 4: *aindrīṃ sūtavaçām ā labheta bhūtikāmaḥ.* — Die Wahl eines Stieres steht in enger Beziehung zu den Andeutungen des ṚV. Danach ist Indra nicht nur ein grosser Trinker, sondern auch ein grosser Esser, der 100 und 1000 Büffel verzehrt. ṚV. VI, 17, 11; resp. VIII, 12, 8. Der Sänger von X, 27, 2 verspricht ihm *tumraṃ vṛṣabham* (cf. auch 28, 3).

[3]) TS. II, 1, 6, 2: *aindram aruṇam ā labhetendriyakāma indram eva svena bhāgadheyenopa dhāvati — aruṇo bhrūmān bhavaty etad vā indrasya rūpaṃ samṛddhyai /*

[4]) TS. I, 8, 1, 2; MS. II, 6, 13 (72, 11. 16); TBr. I, 7, 3, 3 etc.

Indra gehören: *aindrāḥ paçavo ye muṣkarāḥ.* Im Einzelnen wechseln die Vorschriften aber häufig je nach den im besonderen Fall hervorgehobenen Eigenschaften Indras[1]) oder je nach der Verbindung mit anderen Göttern[2]). Hier ist es gegenwärtig nur selten möglich einen inneren oder äusserlichen Grund für die Wahl des betreffenden Tieres zu erkennen; die wenigen Fälle, die ein Urteil gestatten[3]), lassen annehmen, dass auch sonst die Yājñikas einen Zusammenhang zwischen Tier und Gottheit, sei er auch ganz äusserlicher Art, im Auge gehabt haben werden. Als charakteristisch darf man ansehen, dass das eigentliche Tier der Regenzeit, der gelegentlich Parjanya[4]) geweihte Frosch, gerade in Verbindung mit Indra nie gefunden wird.

5. Indras Beinamen.

Es ist eine Eigentümlichkeit des Rituals, dass Indra durch eine Reihe einzelner Epitheta gekennzeichnet und dann mit besonderen Opfern verehrt wird. Wir finden *indra aṅhomuc, adhirāja, adhyakṣa, anvṛju, abhimātihan, abhimātiṣah, arkavant, açvamedhavant, ādityavant, indriyāvant, ojasvant, gharmavant, jyeṣṭha, jyeṣṭhānām adhipati, trātṛ, dātṛ, putrin, pradātṛ, pravabhra, bṛhadvant, manasvant, manyumant, vajrin, vayasvant, viçvadevyāvant, vṛtratur, vṛtrahan, vaimṛdha, çākvara, sutrāman, sūryavant, svarājan*; fast jeder dieser Spezialindras wird aus

---

[1]) TS. V, 6, 17: *indrāya rājñe trayaḥ çitipṛṣṭhāḥ, indrāyādhirājāya trayaḥ çitikakuda indrāya svarājñe trayaḥ çitibhasadaḥ;* II, 1, 3, 2: *indrāya manyumate manasvate lalāmam prāçṛṅgam ā labheta saṃgrāme saṃyattaḥ;* ebenso 4: *indrāya vṛtrature — gataçrīḥ pratiṣṭhākāmaḥ, indrāya abhimātighne* etc.

[2]) TS. V, 6, 15: *somaindrā babhrulalāmās tūparāḥ.* 16. *aindrāvaiṣṇavā gauralalāmās tūparāḥ.* 17. *āgnendrāḥ kṛṣṇalalāmās tūparāḥ* etc.

[3]) Z. B. TS. II, 1, 3, 2: *indrāya marutvate pṛçnisaktham ā labheta grāmakāmaḥ — yad ṛṣabhas tena aindro yat pṛçnis tena mārutaḥ.*

[4]) Cf. MS. III, 14, 2 (173, 1).

einem besonderen Grunde angerufen. *Indra putrin* z. B. opfert man mit dem Wunsche nach Nachkommenschaft, *Indra dātṛ* in der Absicht *,dānakāmā me prajāḥ syuḥ'*, *Indra sutrāman* opfert *,aparuddho vā' ,aparudhyamāno vā'* [1]). Wie bei Agni, so sind auch bei Indra diese Namen nicht Sondergötter, die erst später mit Indra verschmolzen werden, sondern Spezialisirungen seines Wesens, die wiederum die Unübertragbarkeit der Usenerschen Theorie auf indisches Gebiet [2]) hinreichend dartun. Der Neigung, Indra mit Beiworten auszuschmücken, begegnen wir schon im Ṛ̣V. und zwar in manchen Liedern wie II, 21 mehr als in andern; aber im Ṛk bilden diese Epitheta im Allgemeinen nur eine fluktuirende Masse, die Hervorhebung einiger Spezialindras gehört erst in die spätere Zeit. Einige davon wie *mahendra* und *vaimṛdha* sind besonders auffällig. Jener ist zu einem Wesen erhoben worden, dessen Verehrung in der späteren Zeit besonders manchen Familien zukam [3]). Ich gebe hier nur die Vorschriften Āpastambas, bei dem es I, 14, 9 ff. heisst: „Nicht soll einer, der kein Würdenträger (gataçrī) ist, Mahendra opfern . . . [4]). 10: Ein Aurva, Gautama, Bhāradvāja soll Mahendra verehren, nachdem er das Somaopfer dargebracht hat. 11: Oder irgend wer". Andere wieder schreiben vor, wenn man Mahendra zu verehren wünscht, erst ein Jahr lang Indra und dann unter Vorausschickung einer Spende an Agni vratapati Mahendra beliebig zu verehren. Die für die Ceremonie verwendeten Verse ṚV. VIII, 6, 1; X, 50, 4 (oder irgendwelche andere Stellen des ṚV.) rechtfertigen eine solche scholastische Individualisirung Indras nicht, die deutlich der späteren Zeit angehört und ausserhalb der rituellen Texte zuerst im AV. und im Pāli

[1]) TS. II, 2, 8, 4.
[2]) VMyth. II. p. 66.
[3]) NV-Opfer p. IV, 99. 112. 113, siehe dort auch die Citate.
[4]) Cf. auch TS. II, 5, 4, 4 und **Eggeling**, SBE. XII, 183.

zum Vorschein kommt[1]). Noch deutlicher ist der scholastische Ursprung des Indra *vaimṛdha*. Aus dem an I. gerichteten Zuruf *ví mṛ́dho jahi* (ṚV. VI, 53, 4; VIII, 61, 13) oder *ví ṣá mṛ́dho áhan* (V, 30, 7) wird ein Indra *vimṛdhá* X, 152, 2 und im Ritual ein mit Spenden bedachter *vaimṛdha*[2]).

[1]) Wie oben bemerkt, heisst der Indra, der den *çukrapātreṇa* geschöpften Mittaggraha empfängt, mahendra. Āp. XIII, 8, 5; Kāt. X, 3, 10; TS. I, 4, 20. 21; (beim gewöhnlichen Agniṣṭoma erwähnt Çāṅkh. diesen Graha nicht).

[2]) Cf. z. B. NVO. p. 186.

Die Entwicklung von Indra und Vṛtra in späterer Zeit.

1. In den Brāhmaṇas.

Das Thema von dem Kampf gegen Vṛtra hat auch in den Brāhmaṇas seine Anziehungskraft noch nicht verloren und ist in mannigfacher Weise fortgesetzt und umgeändert worden, wobei sein Ausgangspunkt fast ganz in den Hintergrund trat. Der Kampf um die Wasser und die Ströme ist fast vergessen, nur ganz vereinzelt wird noch hervorgehoben, dass Vṛtra die Wasser umlagere. Man hat verschiedene Mythen damit verschmolzen und Götter in diesen Kampf eingeführt, deren Beziehung dazu im ṚV. kaum erkennbar ist. Wir können drei Episoden unterscheiden, einmal die Vorgeschichte, die in dem Kampf Indras gegen Viçvarūpa, den Sohn Tvaṣṭṛs besteht, zweitens den Kampf gegen Vṛtra selbst, drittens die Folgen dieses Kampfes, die Indra zur Flucht zwingen, seiner Kräfte berauben u. s. w.

A. Indra und Viçvarūpa.

Man gewinnt bei dem Viçvarūpakampf den Eindruck, dass er eine selbständige Sage ist, die die spätere Tradition mit der Vṛtrasage nur zusammengeschmolzen hat. Der ṚV. kennt zwar den dreiköpfigen Sohn Tvaṣṭṛs und erzählt uns, dass Indra ihn schlug und seine Rinder nahm[1]); aber diese Sage ist in sich abgerundet und hängt dort mit der von Vṛtra

[1]) VMyth. I, 519 ff.

nicht zusammen. Wenn sie an einigen Stellen des Yajurveda in die Vṛtrasage verläuft, so ist sie doch in anderen wieder unabhängig davon und bedarf nicht der Ergänzung durch sie [1]).

B. Indra und Vṛtra.

Die kürzeste und einfachste Form des Vṛtrakampfes finden wir in TS. II, 1, 4, 5 und verwandten Texten erzählt:

---

[1]) Çat. Brāhm. I, 6, 3, 1: *tvaṣṭur ha vai putras triçīrṣā ṣaḍakṣa āsa tasya trīṇy eva mukhāny āsus tad yad evaṃrūpa āsa tasmād viçvarūpo nāma* 2. *tasya somapānam evaikaṃ mukham āsa surāpāṇam ekam anyasmā açanāyaikaṃ tam indro vidveṣa tasya tāni çīrṣāṇi praciccheda* 3. *sa yat somapānam āsa tataḥ kapiñjalaḥ samabhavat* etc. (A 1) 6. *sa tvaṣṭā cukrodha kuvin me putram avadhīd iti so 'pendram eva somam ājahre sa yathāyaṃ somaḥ prasuta evam apendra āsa* 7. *indro ha vā īkṣāṃ cakre / idaṃ vai mā somād antaryantīti sa yathā balīyān abalīyasa evam anupahūta eva yo droṇakalaçe çukra āsa taṃ bhakṣayāṃ cakāra* (A 2) / *sa hainaṃ jihiṅsa so 'sya viṣvaṅṅ eva prāṇebhyo dudrāva mukhād dhaivāsya na dudrāvātha sarvebhyo 'nyebhyaḥ prāṇebhyo 'dravat tad adaḥ sautrāmaṇīīṣṭis tasyāṃ tad vyākhyāyate yathainaṃ devā abhiṣajyan* (A 3). Es folgt hierauf, durch die Erzählung von Tvaṣṭṛs erneutem Zorn und von der Schaffung Vṛtras vermittelt (B 1), Indras Kampf gegen diesen in seinen verschiedenen Phasen (B 2 ff.).

Etwas verschieden TS. II, 5, 1: *viçvarūpo vai tvāṣṭraḥ purohito devānām āsīt svasrīyo 'surāṇām / tasya trīṇi çīrṣāṇy āsant somapānaṃ surāpānam annādanaṃ / sa pratyakṣaṃ devebhyo bhāgam avadat parokṣam asurebhyaḥ — tasmād indro 'bibhed īdṛṅ vai rāṣṭraṃ vi paryāvartayatīti / tasya vajram ādāya çīrṣāṇy acchinad yat somapānam āsīt sa kapiñjalo 'bhavat* etc. (A 1) *tasyāñjalinā brahmahatyām upāgṛhṇāt / tāṃ saṃvatsaram abibhas taṃ bhūtāny abhy akroçan brahmahann iti.* Er geht Erde, Bäume, Frauen an, je ein Drittel der Schuld auf sich zu nehmen (A 1 a). II, 4, 12 und II, 5, 2, 1 A 2, B. (A 3 fehlt hier, obwohl natürlich die Sautrāmaṇī der TS. bekannt ist. MS. II, 4, 1 ff., (S. 38 ff.) hat A 1—3, B. (In A 1 u. a. die Variante: *tena samalabhata tena yugaçaram apatat sa takṣāṇaṃ tiṣṭhantam abravīd ādhāvemāny asya çīrṣāṇi chinddhīti tasya takṣo paskadya paraçunā çīrṣāṇy acchinat* —).

Nur A 1—3 finden wir ÇBr. V, 5, 4, 2 ff.; in mancherlei Weise ausgestaltet XII, 7, 1, 1 ff. Kāṭh. XII, 10 (mit derselben Variante wie in MS.). Vgl. noch dazu TMBr. XVII, 5, 1: Indra tötet den Viçvarūpa; *tam açlīlā vāg abhyavadat* (cf. oben *brahmahan!*), *so 'gnim upādhāvat* etc.

indro vṛtram ahan taṃ vṛtro hataḥ ṣoḍaçabhir bhogair asinât / tasya vṛtrasya çīrṣato gâva ud āyan tā vaidehyo[1]) *'bhavan, tāsām ṛṣabho jaghane 'nūd ait tam indraḥ acāyat so 'manyata yo vā imam ālabheta mucyetāsmāt pāpmana iti* —; ich möchte darum nicht behaupten, dass diese Form zugleich die älteste ist; denn den augenblicklichen ätiologischen Zwecken mag es entsprochen haben, die Erzählung nur kurz wiederzugeben; und die Hinzufügung der Geschichte von der Herbeibringung der Rinder, die der ṚV. mit dem Tode des Viçvarūpa verbindet, macht den Eindruck, als ob ein verschiedenes Element hier angehängt worden sei. Çat. Br. I, 6, 3, 8 ff. andrerseits knüpft die Vṛtrasage an die Erzählung von Viçvarūpa an. Wir können folgende Momente unterscheiden:

1) Tvaṣṭṛ stellt aus dem von Indra übrig gelassenen Soma Vṛtra her[2]).
2) Vṛtra bemächtigt sich Agni-Somas, der Wissenschaft, des Ruhmes, der Speise[3]).

[1]) (Komm.: *viçiṣṭadehasaṃbandhinyo 'bhavan.)* TS. V, 4, 5, 3 (nur bis *asinât)*; MS. II, 5, 3 (50, 7): *i. vai vṛtram ahant sa prāṅ apadyata sa padyamānā indraṃ saptabhir bhogaiḥ paryagṛhṇāt tasmād viṣvañcaḥ paçavo vyudāyan mūrdhato vaidehīr udāyaṅs tasmāt tāsāṃ puro janma pura okas tāsāṃ jaghanata ṛṣabho vaideho 'nūdait tam acāyad* — III, 3, 7 (39, 17): — *i. ṣoḍaçabhir bhogaiḥ paryagṛhṇāt sa vā agninaiva vṛtrasya bhogān apidahya vaiçvakarmaṇābhyāṃ pāpmanas tamaso niramucyata* — Kāṭh. XIII, 4.

[2]) ÇBr. I, 6, 3, 8: *sa tvaṣṭā cukrodha kuvin me 'nupahūtaḥ somam abhakṣad iti sa svayam eva yajñaveçasaṃ cakre sa yo droṇakalaçe çukraḥ pariçiṣṭa āsa taṃ pravartayāṃ cakārêndraçatrur vardhasveti so 'gnim eva prāpya saṃbabhūva [antaraiva saṃbabhūvety u haika āhuḥ] /* Taitt. Saṃh. II, 4, 12 — *somam apibat / tasya yad atyaçiṣyata tat tvaṣṭāharaṇīyam upa prāvartayat svāhendraçatrur vardhasveti / sa yāvad ūrdhvaḥ parāvidhyati tāvati svayam eva vy aramata yadi vā tāvat pravaṇam āsīt yadi vā tāvad adhy agner āsīt /* II, 5, 2 bis *vardhasveti /* Maitr. Saṃh. II, 4, 1 (p. 40, 4 ff.): *tato yaḥ somo 'ty aricyata tam agnā upapravartayat svāhendraçatrur vardhasva / itīndrasyāhainaṃ çatrum acikīrṣad indram asya çatrum akarot tathā vāk svayam eva vyait /*

[3]) Çat. Br. I, 6, 3, 8 — *so 'gnīṣomāv evābhi sambabhūva sarvāḥ vidyāḥ sarvaṃ yaçaḥ sarvam annādyaṃ sarvāṃ çrīm /* Taitt. Saṃh.

3) Er wächst gewaltig [1]).
4) Götter, Menschen, Manen speisen ihn [2]).
5) Indra ruft Agni-Soma auf seine Seite; gegen das Versprechen einen Puroḍāça zu erhalten, kommen sie und mit ihnen alle Wissenschaft, Ruhm, Speise [3]).

II, 4, 12, 2: *sa saṃbhavann agnīṣomāv abhi samabhavat.* Maitr. Saṃh. II, 4, 3: *sa yaṃ somaṃ prāvartayad yasmiñç cāgnā upaprāvartayat tā agnīṣomau devate prāṇāpānā abhisamabhavatāṃ.* (In der späteren Zeit ist es Rāhu, der die Himmelskörper verschluckt und sie, als Indra ihm den Bauch aufschlitzt, wieder herausschlüpfen lassen muss.)

[1]) Çat. Br. I, 6, 3, 9: *sa yad vartamānaḥ samabhavat tasmād vṛtro 'tha yad apāt samabhavat tasmād ahis taṃ danuç ca danāyūç ca māteva ca piteva ca parijagṛhatus tasmād dānava ity āhuḥ.* — 11. *atha yad abravīd vardhasveti tasmād u ha smeṣumātram eva tiryañ vardhata iṣumātraṃ prāñk so 'vaivāvaraṃ samudraṃ dadhāv ava pūrvaṃ sa yāvat sa āsa sahaiva tāvad annāda āsa;* dazu Çat. Br. I, 1, 3, 4: *vṛtro ha vā idaṃ sarvaṃ vṛtvā çiçye / yad idam antareṇa dyāvāpṛthivī sa yad idaṃ sarvaṃ vṛtvā çiçye tasmād vṛtro nāma* / Taitt. Saṃh. II, 4, 12, 2: *sa iṣumātramiṣumātraṃ viṣvaññ avardhata sa imāñ lokāñ avṛṇod yad imāñ lokāñ avṛṇot tad vṛtrasya vṛtratvam;* 5, 2, 1. 2: *yad avartayat tad vṛtrasya vṛtratvam yad abravīt svāhendraçatrur vardhasveti tasmād asya indraḥ çatrur abhavat / sa saṃbhavann agnīṣomāv abhi samabhavat / sa iṣumātram — vṛtratvam.* Maitr. Saṃh. II, 4, 3 (40, 10 ff.): — *sa vā iṣumātram evāhnā tiryaññ avardhateṣumātram anvaññ atho āhur ahorātre eveṣumātraṃ tiryaññ avardhateṣumātram anvaññ ity atho āhur ardhamāsam atho māsam atho saṃvatsaram iti sa vā imāḥ sarvāḥ srotyāḥ paryaçayat* /

[2]) Çat. Br. I, 6, 3, 12: *tasmai ha sma pūrvāhṇe devā açanam abhiharanti madhyandine manuṣyā aparāhṇe pitaraḥ* /

[3]) Çat. Br. I, 6, 3, 13: *sa vā indras tathaiva nuttaç carann agnīṣomā upamantrayāṃ cakre 'gnīṣomau yuvaṃ vai mama stho yuvayor aham asmi na yuvayor eṣa kiṃ cana kaṃ ma imaṃ dasyuṃ vardhayatha upa māvartethām iti.* 14. *tau hocatuḥ kim āvayos tataḥ syād iti tābhyām etam agnīṣomīyam ekādaçakapālaṃ puroḍāçam niravapat* — 15. *tāv enam upāvavṛtatuḥ / tāv anu sarve devāḥ preyuḥ sarvā vidyāḥ sarvaṃ yaçaḥ sarvam annādyaṃ sarvā çrīs teneṣṭvendra etad abhavad yad idam indra eṣa u paurṇamāsasya bandhuḥ* —

Taitt. Saṃh. II, 4, 12, 2 fehlt dieser Teil des AS.-episode. Tvaṣṭṛ tritt hier ein, der den Donnerkeil giesst, und Viṣṇu (s. u.!). In II, 5, 2, 2 wendet sich Indra an Prajāpati, der ihm den Donnerkeil giesst und dann folgt die etwas veränderte AS.-erzählung: *tāv abrūtām* AS. *mā pra hār ***avam***

Hier müsste die Erzählung eigentlich zu Ende sein [1]); denn es heisst 6) ‚Vṛtra war geschlagen. Wie ein ausgetrunkener Schlauch lag er zusammengesunken da, wie ein Sack, aus dem man das Mehl geschüttelt hat, lag er zusammengesunken da‘, aber mit den Worten *tam indro 'bhyādudrāva haniṣyan* [2]) knüpft das Brāhmaṇa an diese Version unmittelbar eine zweite, ganz verschiedene an, die in einen Kontrakt zwischen Indra und Vṛtra ausgeht:

7) Indra stürmt auf Vṛtra los [2]).

8) Vṛtra ruft *mā nu me prahārṣīḥ.*

9) Kontrakt, wonach Vṛtra Indra als Speise dienen soll [3]).

---

antaḥ sva iti mama vai yuvaṃ stha ity abravīn mām abhyetam iti / tau bhāgadheyam aicchetām — / *tāv abrūtām abhisaṃdaṣṭau vai svo, na çaknuva aitum iti* / *sa indra ātmanaḥ çītarūrāv ajanayat* — *tābhyām enam abhy anayat tasmāj jañjabhyamānād agnīṣomau nir akrāmatām,* Als Indra nachher den Donnerkeil ergreift, rufen Himmel und Erde *mā pra hār.* erhalten eine Gabe nach Wunsch und auf ihr Geheiss tötet Indra den Vṛtra. AS. sind glanzlos, weil sie in Vṛtra waren.

[1]) Cf. allerdings Kāṭh. XII, 3: *tasmād āhur hato vṛtro 'stṛtas tv iti* /

[2]) Çat. Br. I, 6, 3, 16: *tad v eva khalu hato vṛtraḥ sa yathā dṛtir niṣpīta evaṃ saṃlīnaḥ çiçye yathā nirdhūtasaktur bhastraivaṃ saṃlīnaḥ çiçye tam indro 'bhyādudrāva haniṣyan.*

[3]) Çat. Br. I, 6, 3, 17: *sa hovāca mā nu me prahārṣīs tvaṃ vai tad etarhy asy yad ahaṃ vy eva mā kuru māmuyā bhūvam iti sa vai me 'nnam edhīti tatheti taṃ dvedhānvabhinat tasya yat saumyaṃ nyaktam āsa taṃ candramasaṃ cakārātha yad asyāsuryam āsa tenemāḥ prajā udaraṃ viridhyat* — Taitt. Saṃh. II, 4, 12: 1) Vṛtra gibt seine Kraft in drei Raten Indra, der sie Viṣṇu weitergibt (s unten pag. 236). 2) Vṛtra macht mit Indra einen Kontrakt und verspricht ihm als Speise zu dienen: *saṃdhāṃ tu saṃ dadhāvahai tvām eva pra viçānīti, yan māṃ praviçeḥ kiṃ mā bhuñjyā ity abravīt tvām evendhīya tava bhogāya tvāṃ pra viçeyam ity abravīt taṃ vṛtraḥ prāviçad udaraṃ vai vṛtraḥ* (beides fehlt II, 5, 2.) – schliesslich: *yad vā idaṃ kiṃ ca tad asmai tat prāyacchad ṛcaḥ sāmāni yajūṅṣi;* VI, 5, 1, 1: — *sa vṛtro vajrād udyatād abibhet so 'bravīn mā me pra hār asti vā idaṃ mayi vīryaṃ tat te pra dasyāmīti tasmā ukthyam prāyacchat,* so zum 2. und 3. Mal.

Maitr. Saṃh. II, 4, 3 (40 ff.) ähnlich wie Taitt. Saṃh., auch in Bezug auf die Übergabe von Ṛc, Sāman, Yajus. Diese letztere Dreiheit scheint

Aus diesen beiden, nach meiner Meinung parallelen und von einander unabhängigen Versionen (1—6, 7—9) können wir zunächst die Erzählung von Indra und Agni-Soma herauslösen.

Agni-Soma beim Vṛtrakampf.

Diese Erzählung erscheint in dreifacher Gestalt:

a) In der eben beschriebenen, dass Agni-Soma bei Vṛtra sind und von Indra aufgefordert werden, nicht den Dasyu zu stärken, sondern auf seine Seite zu treten. Çat. Br. I, 6, 3, 13 (Kauṣ. Br. III, 6.).

b) Oder Agni-Soma rufen Indra zu, nicht zu schiessen, weil sie in Vṛtra stecken. Ihres Glanzes sind sie verlustig gegangen. TS. II, 5, 2.

c) Oder ‚mit Agni-Soma erschlug Indra den Vṛtra', eine häufig und besonders mit Rücksicht auf das NV.-Opfer ge-

---

nur eine Parallelversion zu der dreimaligen Übergabe der ‚Kraft'. Sie steht Çat. Brāhm. V, 5, 5, 1 ff. auch ganz für sich: *vṛtre ha vā idam agre sarvam āsa yad ṛco yad yajūṅṣi yat sāmāni tasmā indro vajraṃ prājihīrṣat / 2. sa ha viṣṇum uvāca vṛtrāya vai vajraṃ prahariṣyāmy anu mā tiṣṭhasveti / tatheti ha viṣṇur uvācānu tvā sthāsye prahareti / tasmā indro vajram udyayāma / sa udyatād vajrād vṛtro bibhayāṃ cakāra / 3. sa hovāca / asti vā idaṃ vīryaṃ tan nu te prayacchāni mā tu me prahārṣīr iti tasmai yajūṅṣi prāyacchat.* — Beim 2. Mal empfängt Indra die *ṛcaḥ*, beim 3. Mal die *sāmāni*. — Die Übergabe des Vīrya allein finden wir TMBr. XX, 15, 6. Wir können also drei Momente unterscheiden: 1) Übergabe des vīrya; 2) (nach m. Meinung damit gleichbedeutend) Übergabe von Yajus, Ṛc, Sāman (oder *vidyā*, *çrī* Çat. Br.); 3) Versprechen Vṛtras als Indras Speise zu dienen.

Ganz anders, weil durch die Namucilegende beeinflusst, ist der MS. IV, 3, 4 (42, 13 ff.) stehende Kontrakt, den die Götter Indra brechen helfen: *devāç ca vā asurāç cāspardhanta / sa vṛtra indram abravīt tvaṃ devānāṃ çreṣṭho 'sy aham asurāṇāṃ saṃ çaknavāva mā nā anyo 'nyaṃ vadhīd iti tau vai samām etām anabhidrohāya / te devā vṛtram amanyantāyaṃ vāvedaṃ bhaviṣyatīti / ta indra aicchan / hanāmemam iti / so 'bravīt saṃdhā vai me saṃhitānabhidrohāyeti / tam agnir abravīd aham eva tvetaḥ pāsyāmīti pṛthivyā aham antarikṣād iti varuṇo 'haṃ diva iti rudras tato vai devā vṛtram aghnan — /*

brauchte Formel. Ait. Br. II, 3, 12; TBr. I, 6, 1, 6; Çat. Br. II, 4, 4, 15; V, 2, 3, 7[1]); Maitr. Saṃh. II, 1, 3 (4, 17); (5, 1).

Von diesen drei Versionen kennt der R̥V. keine. Agni-Soma treten dort nicht in Verbindung mit Indra auf. Agni entflieht zwar aus Furcht vor dem Opferdienst, aber es ist nicht Indra. der ihn ruft, sondern, wenigstens an einer Stelle, Varuṇa[2]). Nur in dem Liede X, 124, dessen zweiten Teil (v. 6ff.) ich mit dem ersten nicht für organisch verbunden halte (oben S. 67), fordert Indra v. 6 Soma auf, herauszukommen und Vr̥tra zu töten; es kann sein, dass diesem Verse eine Sage, wie sie Çat. Brāhm. I, 6, 3, 1 enthält, zu Grunde liegt; aber ganz gleiche Verhältnisse haben wir auch hier noch nicht, weil Agni fehlt und in den Versen 1—5 Agni sich vielleicht mit einer ganz anderen Person als Indra unterredet. Darum liegt in unsern drei Parallelversionen eine von dem R̥V. unabhängige Tradition vor oder eine mythologische Entwicklung, die verschiedene Fäden weiter- und zusammengesponnen hat.

Was der Mythus bedeutet, ist klar. Er zeigt wieder den Übergang vom Pitr̥yāṇa zum Devayāna, von der opfer- und lichtlosen Zeit zu der des Uttarāyaṇa und dazu stimmt durchaus, dass Vr̥tra in der einen Sage Indra ‚die Yajus, R̥c, Sāmans‘ zurückgewährt. Indra ist wie Vr̥tra hier seiner ursprünglichen Natur entkleidet. In den alten Kampf zwischen beiden ist die Agni-Soma-episode hineingewebt. Während in der einen Version noch Vr̥tra selbst Indra zuruft *mā prahārṣīḥ*, tun es in der anderen Agni-Soma. Methodisch ist die Beobachtung solcher Verschmelzungsarbeit von grossem Interesse. In demselben Masse als die ursprüngliche Bedeutung gewisser Götter verblasst, gehen sie

[1]) Cf. auch I, 6, 4, 12: *vārtraghnaṃ vai paurṇamāsam indro hy etena vr̥traṃ ahan* — ; VI, 2, 2, 19.

[2]) Myth. II, 138. 139.

neue Verbindungen mit einst gleichartigen Wesen ein und alte Fäden dienen zu einem neuen Gewebe.

Andere Nothelfer Indras.

Indra hat noch andere Gehilfen als Agni-Soma und Tvaṣṭṛ. TS. II, 5, 2, 5. 6 sind es Himmel und Erde, auf deren Geheiss Indra den Donnerkeil schleudert [1]). Diese Wendung steht vereinzelt, ebenso wie die Nennung einiger andrer Götter [2]). Häufiger erscheint Viṣṇu auf dem Plan und zwar schon im ṚV., wo Indra mit ihm zusammen nicht nur Vṛtra, sondern auch andere Feinde bezwingt [3]). Im YV. hat diese Kampfgemeinschaft folgende Formen angenommen:

1. a) Viṣṇu teilt sich dreifach [4]).
   b) Viṣṇu tritt hinter Indra [5]).

---

[1]) Nachdem AS. gewonnen sind, erhebt Indra den Donnerkeil. *te abrūtāṃ dyāvāpṛthivī mā pra hār āvayor vai çrita iti / te abrūtām / varaṃ vṛṇāvahai nakṣatravihitāham asānīty asāv abravīt* etc. — *sa ābhyām eva prasūta indro vṛtram ahan /* TBrāhm. I, 7, 6, 6: *sa (indra) āvinne dyāvāpṛthivī dhṛtavrate iti dyāvāpṛthivī upādhāvat / sa ābhyām eva prasūta indro vṛtrāya vajraṃ prāharat.*

[2]) Z. B. Maitr. Saṃh. I, 10, 5 (145, 19) nach Agni, Soma : Sarasvatī, Pūṣan; Çat. Br. II, 5, 4.

[3]) Macdonell, p. 39. 40.

[4]) Taitt. Saṃh. II, 4, 12: *tasmai tvaṣṭā vajram asiñcat / tapo vai sa vajra āsīt / tam udyantuṃ nāçaknod atha vai tarhi viṣṇur anyā devatāsīt / so 'bravīd viṣṇav ehīdaṃ ā hariṣyāvo yenāyam idam iti / sa viṣṇus tredhātmānaṃ vi ny adhatta pṛthivyāṃ tṛtīyam antarikṣe tṛtīyam divi tṛtīyam abhiparyāvartād dhy abibhed / yat pṛthivyāṃ tṛtīyam āsīt tenendro vajram ud ayacchat viṣṇvanuṣṭhitaḥ / so 'bravīn mā me pra hār asti vā idaṃ mayi vīryam tat te pra dāsyāmīti / tad asmai prāyacchat / tat praty agṛhṇād adhā meti tad viṣṇave 'ti prāyacchat / tat viṣṇuḥ praty agṛhṇād asmāsv indra indriyaṃ dadhātv iti /* das wiederholt sich zum 2. und 3. Mal bei *antarikṣa* und *dyauḥ;* wobei Vṛtra das Versprechen gibt, Indra als Speise zu dienen (s. oben p. 233 [4]). Ebenso MS. II, 4, 2 (p. 40 ff.). Nicht Çat. Br. I, 6, 3.

[5]) Çat. Brāhm. V, 5, 5, 1 ff. siehe oben S. 234 Anm. Taitt. Saṃh. VI, 5, 1, 1 gibt Vṛtra Indra beim 1. und 2. Mal das ukthya. Als Indra

c) Viṣṇu zeigt Indra den varāha vāmamoṣa, der das Gut der Asuras besitzt. Vṛtra kommt hierbei nicht in Betracht. (Anderer Sagenkreis.)[1])

2. Indra gibt die Kraft an Viṣṇu ab[2]).

Ausser Viṣṇu begegnen wir wie schon im ṚV. Indras alten Gefährten, den Maruts. Auch hier hat mythologische Entwicklung, dichterische Laune, Versatilität des möglichen Standpunktes zu mannigfachen Bildern Anlass gegeben, von denen ich die wichtigsten verzeichne.

1) Sie umtanzen Indra, der im Begriff ist Vṛtra zu erschlagen[3]), oder helfen sonst beim Kampf[4]).

---

zum 3. Mal den Donnerkeil aufhebt, tritt Viṣṇu hinter ihn (ganz unmotivirt) und sagt: *jahi*. Indra erhält nun zum 3. Mal das Ukthya.

[1]) Taitt. Saṃh. VI, 2. 4: *yajño devebhyo nilāyata viṣṇū rūpaṃ kṛtvā sa pṛthivīṃ prāviçat / taṃ devā hastānt saṃrabhyaichan / tam indra uparyupary aty akrāmat / so 'bravīt / ko māyam uparyupary aty akramīd iti / aham durge hanteti / atha kas tvam iti / ahaṃ durgād āharteti / so 'bravīt / durge vai hantāvocathā varāho 'yaṃ vāmamoṣaḥ saptānāṃ girīṇāṃ parastād vittaṃ vedyam asurāṇāṃ bibharti taṃ jahi yadi durge hantāsīti / sa darbhapuñjīlam udvṛhya sapta girīn bhittvā tam ahan / so 'bravīt / durgād vā āhartāvocathā etam āhareti / tam ebhyo yajña eva yajñam āharat* — Maitr. Saṃh. III, 8, 3 (95. 1 ff.) — *ayaṃ varāha āmukha ekaviṅçatyāḥ purāṃ pāre 'çmamayīnāṃ tasminn asurāṇāṃ vasu vāmam antas* — Kāṭh. XXV, 2 (s. Weber zu Taitt. Saṃh. l. c.).

[2]) Taitt. Saṃh. II, 4. 12; Maitr. Saṃh. II, 4. 2 siehe S. 236[4]; TMBr. XX, 15. 6.

[3]) Çat. Br. II. 5. 3. 20: *maruto ha vai krīḍino vṛtraṃ haniṣyantam indram āgataṃ tam abhitaḥ paricikrīḍur mahayantaḥ.*

[4]) Aus dem ṚV. cf. I. 30. 16; 52. 9. 15 u. a.; Macdonell S. 80. 81.

Taitt. Saṃh. VI, 5. 5, 1: *indro marudbhiḥ sāṃvidyena mādhyandine savane vṛtram ahan* / Maitr. Saṃh. I. 10. 14 (p. 153 ff.): *prajāḥ sṛṣṭvānha 'vayajya so 'kāmayata vṛtraṃ hanyām iti sa etābhir devatābhiḥ sayug bhūtvā marudbhir viçāgninānīkenopaplāyata / sa vṛtram etya vṛtraṃ dṛṣṭvoruskambhagṛhīto 'nabhidhṛṣṇuvann atiṣṭhat / tam maruto 'dhyaiyanta te 'tyaiṣaṅs, tasya yadā marmāgacchann athācesṭat / saṃ vā enaṃ tad atapan — indro vai vṛtrāya vajram udyamaṃ nāçaknot sa etaṃ marudbhyo bhāgaṃ niravapat taṃ vīryāya samatapan — devā vai vṛtrasya marma nāvindaṅs taṃ marutaḥ kṣurapavinā vyayuḥ* — 16. Diese

2) Die Götter verlassen Indra, aber die Maruts bleiben. Ait. Br. III, 16, 1[1]).

3) Die Maruts tanzen auf dem erschlagenen Vṛtra, um zu sehen, ob er tot ist. Maitr. Saṃh. I, 10, 16 (156, 1)[2]); TBr. I, 6, 7, 4[3]).

4) Auch die Maruts verlassen ihn (Ṛ V.; siehe Macdonell).

In der Regel sagen unsere Texte nur, dass Indra den Vṛtra erschlug, ohne den Ort oder die sonstigen Umstände dieser Tat hinzuzufügen. Die im Ṛk so oft erwähnte Beziehung Vṛtras zu den Bergen und zu den Wassern ist in den Hintergrund getreten und wird nur beiläufig noch erwähnt. Als einzige Hindeutung auf die Berge wüsste ich höchstens MS. IV, 5, 1 (62, 14) zu erwähnen, wo Vṛtra fälschlich mit giri identifizirt wird[4]), für die Beziehung Vṛtras zu den Wassern ausser diesem Passus noch Maitr. Saṃh. III, 6, 3 (63, 2); Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 6[5]); 4, 2, 3; Taitt. Brāhm.

Erörterungen der Maitr. knüpfen hier wie in anderen Texten an die Çāturmāsyas an, deren drittes, ‚Sākamedhāḥ' mit seiner ‚grossen Spende' besonders zur Tötung Vṛtras in Bezug gesetzt wird. Çat. Brāhm. II, 5, 3, 1; 4, 1; 6, 1, 1; 6, 2, 1. Die ursprüngliche Lage dieses Opfers im Jahr wird noch zu untersuchen sein.

[1]) III, 16, 1: *indraṃ vai vṛtraṃ jaghnivāṅsaṃ nāstṛteti manyamānāḥ sarvā devatā ajahus taṃ maruta eva svāpayo nājahuḥ* /

[2]) *devā vai vṛtraṃ hataṃ na vyajānaṅs taṃ marutaḥ krīḍayo 'dhyakrīḍaṅs tasmāt krīḍayaḥ.*

[3]) *indro vṛtraṃ hatvā paraṃ parāvatam agacchad aparādham iti manyamānaḥ / so 'bravīt ka idaṃ vediṣyatīti / te 'bruvan maruto varaṃ vṛṇāmahai atha vayaṃ vedāma / asmabhyam eva prathamaṃ havir nirupyātā iti / ta enam adhy akrīḍan* /

[4]) Maitr. Saṃh. IV, 5, 1: *apo vai vṛtraḥ paryaçayat / tato yā aty amucyanta tā jīvā yajñiyāḥ / girir vai vṛtro / yā atimumucānā dhāvanti tā jīvā yajñiyāḥ / yad vahantīnāṃ gṛhṇāti yā eva jīvā yajñiyās tāsām eva gṛhṇāti* / Cf. noch Çat. Br. III, 9, 4, 2.

[5]) Maitr. Saṃh. III, 6, 3: *indro vai vṛtram apsv adhy ahaṅs tāsāṃ yad yajñiyaṃ medhyam āsīt tad udakrāmat tā imā oṣadhayo 'bhavan* — / Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 6: *indro vṛtram ahant so 'po 'bhy amriyata tāsāṃ yan medhyaṃ yajñiyaṃ sadevam āsīt tad apod akrāmat te darbhā abhavan* — /.

III, 2, 5, im Wesentlichen dieselben Stellen; ein deutliches Zeichen, wie der Ausgangspunkt der Anschauung allmählich verblasste und Nebensache wurde.

C. Die Folgen von Vṛtras Tod.

Verschiedene Stellen, die über die Brāhmaṇalitteratur verstreut und an die Indra-Vṛtrasagen nicht immer angeschlossen sind, malen weiter aus, was mit Vṛtra nach seinem Tode[1]) geschah. ‚Indra schlug ihn und stiess ihn auf einen menschlichen Leichnam' sagt Kāṭh. XII, 3[2]). An einer Stelle heisst es, dass Vṛtras Schädel zum Droṇakalaçagefäss wurde und der daraus zusammenlaufende Soma zum Hāriyojanagraha[3]); an einer andern, dass Vṛtras Augenstern fortflog und zu Salbe wurde[4]). Weiter wird gesagt, ‚dass Vṛtras Blut in die Wasser strömt; vor Entsetzen fliessen sie über und werden zu Darbhagräsern[5]), oder das Blut fliesst auf die Erde und diese wird dadurch opferunrein[6]). Oder die Glieder Vṛtras werden auf Erde und Himmel verteilt, und

[1]) Vṛtras Tod ist *amedhya* TS. III, 3, 7, 3.

[2]) *indro v. vṛ. hatvā taṃ çave mānave prauhat / somo vai vṛtra udaraṃ çavo mānavas tasmād udare somaḥ pīyate* /

[3]) Taitt. Saṃh. VI, 5, 9, 1: *indro vṛtram ahan tasya çīrṣakapālam ud aubjat sa droṇakalaço 'bhavat, tasmāt somaḥ sam asravat sa hāriyojano 'bhavat.* MS. IV, 7, 4 (97, 18).

[4]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 5: *i. v. a. tasya kanīnikā parāpatat tad āñjanam abhavat.* MS. III, 6, 3 (62, 9) — *parāpatat sā trikakubham agacchat tad āñjanam traikakubham āṅkte.* Çat. Br. III, 1, 3, 12: *yatra vā indro vṛtram ahaṅs tasya yad akṣy āsīt taṃ giriṃ trikakudam akarot tad yatraikakudaṃ bharati cakṣuṣy evaitac cakṣur dadhāti* etc.

[5]) Çat. Br. I, 1, 3, 4: *tam indro jaghāna sa hataḥ pūtiḥ sarvata evāpo 'bhiprasusrāva sarvata iva hy ayaṃ samudras tasmād u haikā āpo bībhatsāṃ cakrire tā uparyupary atipupruvire ta ime darbhās tā haitā anupūyitā āpaḥ / asti vā itarāsu saṃsṛṣṭam iva yad enā vṛtraḥ pūtir abhiprasravat* —; VII, 2, 3, 2: *ya vai vṛtrād bībhatsamānā āpo dhanva dṛbhantya udāyaṅs te darbhā abhavan* —. Etwas verschieden MS. III, 6, 3 (63, 2); TS. VI, 1, 1, 7.

[6]) Taitt. Br. III, 2, 9, 2: *tasya (vṛtrasya) lohitaṃ pṛthivīm anu vyadhāvat sāmedhyābhavat.* (Ich ziehe vor *sāmedhyā°* ‚opferunrein' für *sā me°* zu lesen.)

der Opferer trägt bei einer bestimmten Gelegenheit (bei dem Rājasūya) in unverständlicher Symbolik einen Vṛtras Glieder darstellenden Lotoskranz[1]).

Öfter als die Geschicke Vṛtras werden die Folgen der Tötung Vṛtras für Indra selbst erwähnt. Charakteristisch ist diesen Erzählungen die in verschiedenartiger Weise ausgemalte und schon dem Ṛ̥V.[2]) bekannte Flucht Indras nach seinem Siege über Vṛtra. Auch hier können wir verfolgen, wie verschiedene, ältere und jüngere Elemente mit einander sich mischen und zu einem Strom vereint weiter fliessen. Ich verzeichne folgende Versionen:

1) Indra verbirgt sich, weil er sich für zu schwach hält und fürchtet, Vṛtra nicht besiegt zu haben. Auch die Götter verbergen sich und schicken Vāyu, damit er nachsehe, ob Vṛtra auch tot ist. Çat. Br. IV, 1, 3, 1.

2) Alle Götter verlassen ihn, mit Ausnahme der Maruts. Ait. Br. III, 16, 1[3]).

3) Indra geht *parāḥ parāvataḥ* oder *parāṃ parāvatam*, weil er sich für zu schwach hält und Vṛtra nicht besiegt zu haben fürchtet: ‚*nāstṛṣīti bibhyat*‘ (Agni sucht ihn für die Götter Çat. Br. I, 6, 4, 1) oder, weil er glaubt, eine Sünde begangen zu haben: ‚*apārādham*‘ TS. VI, 5, 5, 2; TBr. I, 6, 7, 4; TMBr. XV, 11, 9; Ait. Br. III, 15, 1.

4) Indra entweicht in die Wasser Çat. Br. VII, 4, 1, 13 oder *gāṃ prāviçat* TMBr. XII, 5, 21 (seine Kraft entweicht in die Erde cf. TS. II, 5, 3, 2).

[1]) Maitr. Saṃh. IV, 4, 7 (58, 16 ff.): *indro vai vṛtram ahaṅs tasyeme rūpāṇy upaitāṃ citrāṇīyaṃ nakṣatrāṇy asau / nakṣatrāṇāṃ vā avakāçe puṇḍarīkaṃ jāyate / kṣatrasya vā etad rūpaṃ / kṣatrasyaiva rūpaṃ pratimuñcate / dvādaçapuṇḍarīkā bhavanti / dvādaça māsāḥ saṃvatsaraḥ* — TMBr. XVIII, 9, 6. Cf. unten aus dem Mbh. III, 101, 15 den Vṛtra *kāñcanamālyadhārin*.

[2]) Cf. Ṛ̥V. I, 32, 14: *áher yātā́raṃ kám apaçya indra hṛdí yát te jaghnúṣo bhī́r ágacchat / náva ca yán navatíṃ ca srávantīḥ çyenó ná bhītó átaro rájāṅsi //*

[3]) Cf. hierzu oben III, 169. 238 und Macdonell, VMyth. p. 60.

5) Indra empfängt [nach Besiegung V.'s] die Königsweihe (als Mahendra), worauf ihn die Kraft verlässt. TBr. I, 8, 2, 5; 5, 1.

6) Nachdem er Vṛtra getötet hat, stürzen auf ihn die Feinde *(mṛdh)* los. TS. II, 5, 3, 1.

7) Seine Kraft entweicht aus allen Gliedern, aus den Augen das Licht; seine Kraft geht in Wasser, Pflanzen, Bäume über, in die Erde TS. II, 5, 3, 1. 2; TBr. I, 6, 1, 7; MS. I, 10, 5 (146, 2); Çat. Br. V, 2, 3, 8. Fast alle Varianten sind mythologische Synonyma, die ein und derselben Grundlage entstammen; sie lassen sich verstehen, wenn wir die oben gefundene Grundbedeutung Indras als ihren Ausgangspunkt ansehen.

Auf ihrem Wege vom tiefsten bis zum höchsten Stand und wieder abwärts durchläuft die Sonne alle Phasen, die Indras allmählichen Sieg und schliessliche Flucht bedeuten. Er steht anfänglich allein, ohne die Götter und steigt unter Zurückdrängung Vṛtras bis zum Mahendra empor. Ihm gehört das Mādhyandinasavana, der Grīṣma (nie die varṣāḥ); er geht *parāṃ parāvatam*, aber dann senkt sich seine Bahn. Man kann sagen, dass er in die Wasser sich flüchte, dass seine Kraft entweiche und variirt nur denselben Gedanken. So haben wir eine Reihe von einzelnen Zügen, die aus der ursprünglichen, wenn auch für die Empfindung der Zeitgenossen längst verblassten Natur des Sonnengottes sich gut, aus der eines ursprünglichen Gewittergottes dagegen schlecht erklären lassen. Dazu passen die Züge aus der ṛgvedischen Zeit: die Befreiung der Ströme, Vertreibung des Dunkels, Gewinnung der Kühe, des Lichtes. Dass es sich dabei um ein Hervorbrechen der Sonne nach einem Gewittersturm handle, ist eine alte Mythologenfabel, die aus den Anfängen unsrer Wissenschaft stammt.

2. Im Mahābhārata etc.

Es ist hier weder notwendig noch möglich, die Entwicklung, die der Indra-Vṛtramythus in späterer Zeit nahm, bis ins Einzelne zu verfolgen. Sowohl stilgeschichtlich als sachlich würde die Beobachtung von erheblichem Interesse sein, wie dieser Mythus manchen alten Zug abstreift, manchen beibehält, andere hinzugewinnt. Es gibt nur wenig Fälle in der indischen Mythologie, und, ich glaube, anderwärts, wo ein Mythus in drei verschiedenen Perioden der litterarischen Überlieferung wiederkehrt und in die wandelbaren Geschicke eines Sagenkreises blicken lässt. Das Mahābhārata bietet, abgesehen von kürzeren Stellen, die drei Erzählungen III, 100 ff.; V, 9, 45 ff. u. XII, 280 ff. [1]). Was sie wesentlich von dem ṚV. unterscheidet, ist das fast gänzliche Fehlen bestimmter Beziehungen auf die Natur und den Kampf der Elemente, aus dem der Mythus ursprünglich erwachsen ist. Es handelt sich nicht mehr um die Befreiung der Ströme; es ist nur noch der Kampf Vṛtras und der um ihn gescharten Dānavas, Kālakeyas gegen Indra und die von ihm geführten Götter; wir sehen zwar die alten Elemente der Sage, den Donnerkeil, den Tvaṣṭṛ Indra verfertigt, die Hilfe von Seiten Viṣṇus; wir lesen III, 101, 1 noch, dass Vṛtra Himmel und Erde umhüllt hält [2]) oder V, 9, 49 ‚den Himmel bannt' [3]), dass nach seinem Tode die Himmelsgegenden sich aufhellen, ein milder Wind weht, und die Geschöpfe sich freuen [4]); das sind wohl Stücke aus dem ältesten Inventar; aber von der im ṚV. so oft hervorgehobenen Beziehung auf Berge und Ströme hat die Sage

---

[1]) Cf. Holtzmann, Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata ZDMG. XXXII, 305 ff.

[2]) ed. Bomb. pag. 112 a: *āsasāda tato vṛtraṃ sthitam āvṛtya rodasī.*

[3]) pag. 8 a: *so 'vardhata divaṃ stabdhvā sūryavaiçvānaropamaḥ;* XII, 281, 18: *tato 'ntarikṣam āvṛtya.*

[4]) V, 10, 40: *nihate tu tato vṛtre diço vitimirābhavan |*
pravavau sa çivo vāyuḥ prajāç ca jahṛṣus tathā ||

sich völlig losgelöst, und in manchen Versen treffen wir Anzeichen einer dem ursprünglichen Gedanken entgegengesetzten Entwicklung. Schon in den Brāhmaṇas begegnet uns die Bemerkung, dass Indra ‚aus Furcht' in die Wasser flieht. Wenn es aber Mbh. V, 10, 46 ff. heisst ‚als der Herr der Götter in Furcht vor dem Brahmanenmord (in die Wasser) verschwunden war, verlor die Erde ihr Aussehen, schwanden die Bäume, vertrockneten die Wälder, die Ströme unterbrachen ihren Lauf, die Seen versiegten und die Wesen wurden durch den Regenmangel verwirrt', so steht das im Gegensatz zu dem, was wir aus den ältesten Quellen wissen, die Indra grade zum Befreier der Wasser und Ströme machen. Dichtung und Zeit haben mit der Überlieferung frei geschaltet und es wäre sehr gefährlich, wollte man die Gestaltung der Sage, wie sie uns im Mbh. entgegentritt, für alt halten oder zum Massstab der Beurteilung für die älteste Zeit machen [1]). Wir können auch in anderen Zügen die ungezwungene Behandlung des traditionellen Vṛtramythus beobachten. Mbh. III, 100 führt uns in die Einsiedelei des Dadhīca. Die Götter wollen Vṛtra vernichten und wenden sich unter Führung Indras an Brahman [2]). Dieser rät ihnen zu Dadhīca zu gehen und ihn ‚für das Wohl der Dreiwelt' um seine Knochen zu bitten, die zur Anfertigung des Donnerkeils für Indra dienen sollen. Die Einsiedelei des Ṛṣi lag am Ufer der Sarasvatī. Das Gesumm der Bienen klingt dort wie das der Sāmasänger, der Ruf des Kuckucks eint sich mit dem Ton der Jīvaṃjīvakas, Büffel, Eber, Sṛmaras und Tibetochsen wandeln umher ohne Furcht vor dem Tiger; die Elefanten spielen im Wasser mit ihren Weibchen. Dadhīca hört den Wunsch der Götter und gibt bereitwillig sein Leben hin.

---

[1]) Cf. hier die Bemerkungen von L. Feer, Vritra et Namoutchi dans le Mahābhārata, Rev. de l'hist. des rél. XIV, p. 291 ff.

[2]) Cf. Kālidāsas Kumārasaṃbhava.

Die Sage von den Knochen des Dadhyañc ist ein altes Motiv, aber seine buddhistische Bereitwilligkeit, für diesen Zweck seinen Körper zu verlassen, ein Produkt der späteren Zeit. Tvaṣṭṛ macht daraus den Donnerkeil — in der älteren Litteratur sind die beiden Motive, das Anfertigen des Donnerkeils durch Tvaṣṭṛ und die Knochen des Dadhyañc noch nicht verschmolzen — und heisst Indra den furchtbaren Feind der Götter in Asche zu verwandeln. Der Kampf erhebt sich, die Götter halten vor den Kālakeyas und Vṛtra nicht Stand; sie fliehen und Vṛtra wächst; da eilt Indra voller Furcht zu Viṣṇu, der ihm seine Energie (tejaḥ) verleiht. Das sehen die Götter und legen nun auch ihre Kraft in Indra, ebenso die Ṛṣis. Wie Vṛtra den Herrn der Götter im Besitz der Kraft erblickt, erhebt er ein furchtbares Gebrüll, dass Himmel und Erde beben; Indra voller Furcht löst seinen Donnerkeil und von dem Geschoss getroffen sinkt der „grosse, mit goldenem Kranze geschmückte Asura" [1]) nieder, worauf Indra, der nicht weiss, ob der Donnerkeil aus seiner Hand geflogen und Vṛtra getötet sei, entflieht, um in einem See sich zu verbergen *(saraḥ praveṣṭum;* XII, 282, 18 dagegen *nalinyā bisamadhyastha uvāsābdagaṇān bahūn).* Wie hier, gehen auch in der zweiten Erzählung V, 9, 45 f. vedische und spätere Motive durcheinander. Indra hat Triçiras, den Sohn Tvaṣṭṛs, erschlagen und Tvaṣṭṛ bringt mit dem traditionellen *indraçatro vivardhasva prabhāvāt tapaso mama* Vṛtra hervor. Vṛtra wächst ‚*sūryavaiçvānaropama*'. Ein Kampf beginnt zwischen ihm und Indra, den er schliesslich ergreift und zornerfüllt verschlingt. Fremd wie dieses Motiv für die ältere Litteratur ist [2]), ist es auch die von den Göttern geschickte *jṛmbhikā vṛtranāçinī.* Durch ihre Macht muss Vṛtra gähnen und Indra kommt wieder zum

[1]) Auch dieses Motiv ist alt; denn der Lotuskranz wird im TMBr. in Bezug zu Vṛtra gesetzt (oben S. 240).

[2]) Vielleicht ist damit TS. II, 1, 4, 5 (oben p. 231): *taṃ vṛtro hataḥ ṣoḍaçabhir bhogair asināt* entfernt zusammenzubringen.

Vorschein [1]). Ein neuer Kampf beginnt, in dem Vṛtra siegt. Die Götter pflegen Rats; denn Vṛtra erfüllt die ganze Welt und erweckt in Indra die Sorge, er möchte die ganze Dreiwelt samt Devas, Asuras und Menschen verschlingen. Viṣṇu rät den Göttern sich mit Vṛtra zu vertragen; er selbst will unsichtbar in den Donnerkeil eingehen. Es folgt der aus den Brāhmaṇas bekannte, aber dort mit Namuci geschlossene Pakt ‚nicht durch Trocknes, nicht durch Feuchtes, nicht durch Stein, nicht durch Holz, nicht durch Waffe oder Geschoss, nicht bei Tage oder bei Nacht‘ ihn zu töten. Der Pakt endet, wie bekannt, damit, dass Indra nicht am Tage, auch nicht Nachts, sondern in der Dämmerung seinen Gegner tötet und zwar mittels ‚Schaum‘, den er im Meer ‚bergesgleich‘ erblickt und mitsamt dem Donnerkeil gegen Vṛtra [2]) schleudert. In den Schaum war Viṣṇu eingegangen und so wurde Vṛtra vernichtet.

Noch weiter geht Çāntiparvan XII, 280, wo Vṛtra die Mokṣalehre verkündet wird und der alte Indrafeind, dem zur vedischen Zeit solche Gedanken nie gekommen sind, andächtig zuhört: *‚evaṃgate me na viṣādo 'sti kaçcid samyak ca paçyāmi vacas tathaitat | çrutvā tu te vācam adīnasattva vikalmaṣo 'smy adya tathā vipāpmā* [3]) || Mit solchen und ähnlichen Worten gibt Vṛtra sein Leben auf und erreicht ‚den höchsten Ort‘ [4]). Er heisst in diesem Buch 281, 13:

---

[1]) Bhagavatpur. VI, 12 wird geschildert, wie Vṛtra seinen Mund weit öffnet als wolle er die drei Welten verschlingen. Er verschlingt Indra, aber dieser schlitzt Vṛtras Bauch auf und kommt so wieder zum Vorschein, worauf er Vṛtra das Haupt abschlägt. In dieser Erzählung finden wir das aus den Brāhmaṇas bekannte Motiv (s. oben S. 232), dass Vṛtra täglich einen Pfeilschuss wächst, wieder (VI, 9, 13: *viṣvag vivardhamānaṃ tam iṣumātraṃ dinedine dagdhaçailapratīkāçaṃ sandhyābhrāṇīkavarcasam*). Cf. ausser Holtzmann Feer l. c. 298.

[2]) Es ist, wie bei der Form des Kontraktes, eine Verwechslung mit der Namucisage; cf. Feer l. c. 297.

[3]) ed. Bomb. XII, 280, v. 57 (p. 149 a).

[4]) Cf. XII, 283, 60: *dāritaç ca vajreṇa mahāyogī mahāsuraḥ jagāma paramaṃ sthānaṃ viṣṇor amitatejasaḥ.*

mahātman, 281, 18: *dharmabhṛtāṃ varaḥ*, 283, 60: *mahāyogin* u. s. w.[1]). Wir finden zwar auch hier alte Motive. Das Feuer des Maheçvara, das zum Fieber wird und Vṛtra befällt (281, 30ff.), erinnert an das Wechselfieber, das Indra (TS. II, 5, 2, 2 oben S. 232 Anm. 3) aus sich erzeugt oder wenn 282, 40ff. Agni, Bäume, Kräuter etc. einen Teil der Schuld an der von Indra begangenen Brahmavadhyā auf sich nehmen, so ist TS. II, 5, 1, 1ff. (oben S. 230 Anm. 1) zu vergleichen; aber die ganze Anschauung ist doch allmählich von Grund aus geändert worden und bietet einen der mythengeschichtlich lehrreichsten Vorgänge dar. Hätten wir die Erzählungen des Mbh. allein, so müsste jeder Versuch, den Indra-Vṛtramythus zu deuten, sein Ziel verfehlen. An der Gestalt, die Vṛtra im Mbh. und z. T. auch in den Brāhmaṇas gewonnen hat, haftet nichts mehr von dem ursprünglichen Elementargedanken. Wir begegnen nur noch einer der typisch gewordenen Erzählungen, die ihres Ursprunges entkleidet und in dem letzten Stadium der Entwicklung angelangt sind. Sie zeigt den geringen Wert, den Itihāsas für die mythologische Erkenntnis besitzen und enthält eine Warnung für die, die sehen wollen. Erst dadurch, dass wir den Mythus durch verschiedene Zeitalter und Litteraturperioden hindurch zurückverfolgen können, gewinnen wir die Möglichkeit einer gesicherten Interpretation.

Aus dem Bereich der indischen Tatsachen komme ich hier zu einem Schluss, den auf ganz anderen Wegen Boas gefunden hat. Ausgehend von der Entwicklung der Indianermythologie stellt er als Resultat einer vergleichenden Behandlung verschiedener Stammessagen fest: ‚dass wir die Mythologie eines jeden Stammes als das Ergebnis der Verschmelzung von Material verschiedensten Ursprunges ansehen müssen. Dieses Material wird von jedem Stamm nach seiner Beanlagung, seinen socialen Ein-

[1]) Cf. auch XII, 281, 1: *aho dharmiṣṭhatā tāta vṛtrasyāmitatejasaḥ* / *yasya vijñānam atulaṃ viṣṇor bhaktiç ca tādṛçī.*

richtungen und den älteren Vorstellungen, die seine Gedankenrichtung beherrschen, ausgestaltet. Damit fällt ein für alle Male die Berechtigung von Versuchen, Mythen von Naturvölkern aus Naturvorgängen zu deuten oder die Resultate der Beobachtung des Naturlebens in ihnen zu erkennen. Dass die Erscheinung der Sonne, der belebten Tierwelt, des rauschenden Meeres die Phantasie der Naturvölker mächtig angeregt hat, unterliegt ja keinem Zweifel, denn sonst würden sich nicht Sonnen- und Tiermythen überall finden. Aber die spezielle Form, in der wir dieselben heute erblicken, ist das Resultat langer historischer Entwicklung, hinter welcher der „Elementargedanke" weit zurückliegt. Um diese Elementarvorstellung zu erkennen, ist es notwendig, nicht die jetzt gefundenen Mythen zu deuten, sondern die Veränderungen, welche durch historische, sociale und geographische Gründe bedingt sind, loszulösen, und so zu den einfachsten und allgemein gültigen Grundvorstellungen zu gelangen'[1]). Und Ratzel bemerkt dazu, dass die Deutung eines Mythus aus der Natur des Ortes, an dem er heut lebe, nicht geboten sei[2]).

Wenn schon selbst in dem Rahmen dieses Mythus der Charakter Indras und vor allem Vṛtras eine Umwandlung erfahren konnte, so ist klar, dass die Zersetzung noch grösser ausserhalb desselben war. Ich habe S. 195 hervorgehoben, dass der Name Vṛtras im AV. keine Rolle spielt und im

---

[1]) Boas, Verhandlungen der Berl. Ges. f. Anthropologie (Z. f. Ethn. XXVII, p. 512).
[2]) SBKSGW. 1898, L. S. 1 ff. („der Ursprung und das Wandern der Völker geographisch betrachtet").

Pāli, soweit sich sehen lässt, ganz geschwunden ist [1]). Wir dürfen seine Gestalt vielleicht noch im Saṃyuttanik. XI, 3, 2 in dem *aññataro yakkho dubbaṇṇo okoṭimako* wiedererkennen, der dem Sitz Sakkas, des Königs der Götter, naht, und in demselben Masse als die 33 Götter sich darüber ärgern, „schöner, ansehnlicher, gefälliger" wird [2]). Besser bewahrt ist der Name Çambaras, der im Ṛ̥V. noch als indischer Fürst und Herrscher über zahlreiche Burgen geschildert wird und hier im Pāli uns als Asurindo entgegentritt [3]); an andrer Stelle heisst der Asurindo Vepacitti oder Verocana [4]). Ein Dämon Virocana ist schon dem AV. und Taitt. Brāhm. bekannt, aber noch nicht dem Ṛk; er gehört also einer anderen Überlieferung oder einer späteren Entwicklung an.

Während Vṛtra sich verflüchtigt hat, ist Indra geblieben; aber er wurde fast zu einem Synonym von rājan und der im Ṛk als Eigenname gar nicht oder nur vereinzelt auftretende *çakra* [5]) ist hier zur ständigen Bezeichnung des alten Götterkönigs geworden. Daneben erscheinen *maghavā, purindado, vāsavo, sahassakkho, sujampati* und natürlich *devānam indo* [6]); aus dem ‚Burgenbrecher Indra' hat der Buddhismus den ‚Stadtgeber' [7]) Indra gemacht; ‚der früher in menschlicher Gestalt lebend Stadt für Stadt Geschenke gab' [8]). Im Allgemeinen ist aber Indra hier kein Gott von Bedeutung, er

---

[1]) Cf. indes den *vatrabhū* Minayeff, Grammaire palie § 26. Kuhn, Beiträge z. P. Gr. S. 50.

[2]) p. 237 *abhirūpataro dassanīyataro pāsādikataro.*

[3]) Saṃyuttanik. I, 227.

[4]) Saṃyuttanik. I, 223. 225 ff.

[5]) VIII, 12, 17: *yád vā çakra parāvátí samudré ádhi mándase* 13, 15. Immerhin wird es im Ṛ̥V., wenn auch noch nicht ausschliesslich, doch schon vorwiegend Indra beigelegt (cf. Grassmann, WB.).

[6]) Saṃyutta-Nikāya XI, 2, 2 (I, p. 229).

[7]) Childers, s. v.

[8]) Man wolle hieraus einen Schluss auf den Wert solcher Stellen wie Assalāyanasutta p. 19 und Milindapañho 123. 124 für die Erklärung von gandharva ziehen.

hat den Charakter eines Yazata und erscheint wie die Götter als eifriger Buddhist und Diener Buddhas[1]). Als Buddha seine Lumpen waschen will, gräbt Indra rasch mit der Hand einen Teich und bringt ihm einen grossen Stein, damit er sie reiben kann[2]). Er nimmt die Gestalt eines Jünglings an und geht dem mit seinen Mönchen in Rājagṛha einziehenden Buddha wie ein Herold voran[3]); bei Buddhas Tode sagt er den Vers *aniccā vata saṃkhārā* etc.[4]). Er ist zu andern Völkern gewandert und kein Gott ausser Brahman erscheint so häufig wie er in siamesischen Legenden[5]).

Wer die Entwicklung von Sondergöttern auf indischem Boden studiren will, wird den Namen Vajrapāṇi berücksichtigen müssen. „Zu den seltsamsten Entwicklungen, sagt Grünwedel[6]), hat der donnerkeiltragende Gott, der deus ex machina der alten Legenden, Anlass gegeben, der Gott Çakra (Sakko) oder Indra. Die Mahāyānaschule entwickelte daraus Vajrapāṇi, den Beschützer Buddhas; gelegentlich blieb aber in bestimmten Rollen noch Indra bestehen. Die Erinnerung an ihn entwickelte einen Bodhisatva Vajradhara, einen Dhyānibuddha Vajrasatva, während der zornige Vajrapāṇi als Yakṣa bezeichnet wurde: alles Typen, welche schliesslich nur Weiterbildungen des alten Gewittergottes sind! Und nun sehen wir Indra Çatakratu (tibetisch brGya-byin, mongolisch Khormusda) noch einmal und zwar als Gott der späteren brahmanischen Mythologie“ [7]).

[1]) Cf. Bloch, Buddha worshipped by Indra PAS Bengal 1898 S. 186ff.

[2]) Mahāv. I. 20, 4.

[3]) ib. I. 22, 13.

[4]) Mahāparinibb. S. VI; JRAS. NS. VIII, 252. Cf. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories XVII, [1].

[5]) Alabaster, the wheel of the law 171.

[6]) Mythologie des Buddhismus p. 179.

[7]) Cf. noch J. J. Schmidt, Forschungen im Gebiete . . der Völker Mittelasiens, St. Petersburg 1824, p. 176. 237. Eine Inschrift auf einer bei Islam-abad gefundenen silbernen Platte „ist vorzüglich merkwürdig, weil sie die Identität Indras und Chormusdas bestätigt, indem sie Brahman

Es liegt ausserhalb meiner Aufgabe Indras Beziehungen zum Buddhismus weiter zu verfolgen. Indra erscheint in Pālitexten gelegentlich auch als Regengott[1]), und in dieser Eigenschaft begegnen wir ihm vorwiegend in dem klassischen Sanskrit. Sein Banner wird um des Regens willen aufgerichtet und verehrt[2]). Als die Schlangen von der Sonnenhitze verbrannt werden, bedeckt Çakra das ganze Firmament mit Wolken und heisst die Wolken regnen[3]). Manu sagt IX, 304ff., dass Indra vier Monat hindurch regne, die Sonne mit ihren Strahlen acht Monat hindurch Wasser ziehe[4]). Das Viṣṇupurāṇa enthält V, 10 eine Beschreibung des von den Hirten gefeierten Indrayajña, den Nanda dem neugierig fragenden Kṛṣṇa erklärt.

v.19: *meghānāṃ payasāṃ ceço devarājaḥ çatakratuḥ |*
tena saṃcoditā meghā varṣanty ambumayaṃ rasam ||
23: *bhaumam etat payo dugdhaṃ gobhiḥ sūryasya vāridaḥ |*
parjanyaḥ sarvalokasya bhavāya bhuvi varṣati ||
24: *tasmāt prāvṛṣi rājānaḥ sarve çakraṃ mudāyutāḥ |*
mahaiḥ sureçam arcanti vayam anye ca dehinaḥ ||[5]).

---

und Indra bei der Geburt Buddhas diejenigen Dienste tun lässt, die laut den mongolischen Büchern der Fürst der Esrün und Chormusda dabei verrichten". Robertson, the Káfirs of the Hindu-Kush, erwähnt unter den Göttern der Kafīr-religionen p. 376ff. als Hauptgott *Imrá*. In dem, was von ihm erzählt wird, finde ich keine sicheren Züge, die Indra ähnlich wären. Ausser Imrá wird, ohne besondere Angaben, u. a. ein Gott *Inthr* aufgeführt. (Nebenbei bemerkt, im Zusammenhang mit einem Opfer für Imrá wird die Geschichte der Ziege, die das Opfermesser aufscharrt, erzählt l. c. p. 385.)

[1]) Oldenberg, Rel. d. V. 143.

[2]) Raghuvaṅça IV, 3 und Mallinātha zur Stelle; KS. VII, 84: *māhendram ambhaḥ prathamam.*

[3]) Mbh. I, 25, 1ff. Weiteres über Indra im Mbh. siehe bei Holtzmann, ZDMG. XXXII, p. 315.

[4]) Cf. auch Böhtlingk, Ind. Sprüche[2] 2228.

[5]) Es folgt ein Widerspruch von Seiten Kṛṣṇas gegen das Fest und ein Streit zwischen Kṛṣṇa und Indra.

In der Parallelversion des Harivaṅça[1]) heisst es:
v. 5: *devānām īçvaraḥ çakro meghānāṃ cārisūdana* / —
6: *tena saṃcoditā meghās tasya cāyudhabhūṣitāḥ*
tasyaivājñākarāḥ sasyaṃ janayanti navāmbubhiḥ //
7: *meghasya payaso dātā puruhūtaḥ puraṃdaraḥ* / —
12: *dudoha savitur gā vai çakro divyāḥ payasvinīḥ* /
tāḥ kṣaranti navaṃ kṣīraṃ meghyaṃ meghaughadhāritam //
15: *taj jalaṃ vajraniṣpeṣair vimuñcati nabhogataiḥ* /
bahubhiḥ kāmagair meghaiç çakro bhṛtyair iveçvaraḥ[2]) //

Das ist das Finale in der Entwicklung Indras. Wir nehmen zwar ihre ersten Spuren im ṚV. wahr, aber die Stellen, in denen er als Regenspender auftritt, sind noch vereinzelt; er ist auch nicht mehr Sonnengott, sondern schon von dem Phänomen losgelöst, aber an seinen Taten noch als Sonnengott erkennbar. Ganz allmählich gleitet er in die Stellung hinüber, die ihm das klassische Sanskrit anweist[3]). Neben den Rossen, die ihm im Ṛk und im gesamten Veda eigen sind, erscheint später der Elefant als sein Tier und dieser gilt als Tier des Ostens (Kāt. XXII, 2, 23 ff.).

Die Umwandlung Indras.

Wie es in der Sprachwissenschaft notwendig geworden ist, nach den Gründen zu fragen, aus denen diese oder jene Formentwicklung oder Analogiebildung eingetreten ist, so wird auch in der Mythologie der Weg, auf dem eine Umwandlung stattgefunden hat, aufzusuchen sein. Während Vṛtra, der im indischen Klima keine Wurzel hatte, später

[1]) II, 15 = LXX; ed. Bomb. vol. II, p. 17.

[2]) Nach Wilson, Vi. Pur. Translation pag. 523 wird jetzt für Indra nicht mehr öffentlich geopfert. Das einzige Fest im Hindukalender, das Çakradhvajotthāna, wird am 12. oder 13. Bhadra, genau in der Mitte der Regenzeit gefeiert. Indra wird Kṛṣna untergeordnet.

[3]) Dass er zu Beschwörungen verwendet wird und zwar mit Formeln der Mythologie (Winternitz, Sarpabali 52), die übertragen werden, dürfte in diesem Falle charakteristisch sein.

nur noch in der Sage als längst gestürzter Götterfeind verblieb, lenkte Indras Entwicklung in andere Bahnen ein. Er blieb lange Zeit ein lebensvoller Gott, ging aber in einen anderen Wirkungskreis hinüber und wurde wesentlich zum Regengott.

Die Kulmination der Sonne trifft mit dem Eintritt der Regenzeit zusammen. Auch in unsern Ländern ist durch Bauernregeln und wissenschaftliche Beobachtung festgestellt, dass gegen Mitte Juni die regnerischste Zeit des Jahres beginnt und die Zeit nach der Sonnenwende die meisten Niederschläge und Hochwasser zeigt; in Indien verstärkt sich diese Regenperiode zur Regenzeit. Ihre Entstehung schreiben die Inder der Sonne selbst zu. Wir finden Äusserungen der Art schon in den Saṃhitās: TS. II, 4, 10, 2: *yadā khalu vā asāv ādityo nyaṅ raçmibhiḥ paryāvartate 'tha varṣati, dhāmacchad iva khalu vai bhūtvā varṣati*[1]) / III, 3, 4: *sūryasya raçmayo vṛṣṭyā īçate / ahna eva rūpeṇa sūryasya raçmibhir divo vṛṣṭiṃ cyāvayati* / VS. IX, 3: *apāṃ rasaṃ . . sūrye santaṃ samāhitam*; MS. II, 4, 8, (p. 46, 1): *agnir vā ito vṛṣṭim īṭṭe, maruto 'mutaç cyāvayanti, tāṃ sūryo raçmibhir varṣati*[2]); TBr. I, 7, 1, 1: *sūryeṇa vā amuṣmiṅ loke vṛṣṭir dhṛtā / sa evāsmai vṛṣṭiṃ niyacchati.* Ait. Br. IV, 25, 10: *asāv arvāṅ tapati, arvāṅ varṣati.* TĀr. V, 10, 6; Manu III, 76: *ādityāj jāyate vṛṣṭiḥ.*

Viṣṇu-Pur. II, 9:

8: *vivasvān aṣṭabhir māsair ādāyāpo rasātmikāḥ*
varṣaty ambu tataç cānnam annād apy akhilaṃ jagat //
23: *vṛṣṭyā dhṛtam idaṃ sarvam annam niṣpādyate yayā*
sāpi niṣpādyate vṛṣṭiḥ savitrā, munisattama //

Vāyu-Pur. LI:

13: *sūryaḥ kiraṇajālena vāyuyuktena sarvaçaḥ* /
jagato jalam ādatte kṛtsnasya dvijasattamāḥ //

---

[1]) Cf. auch I, 4, 22 e: *yā divyā vṛṣṭis tayā (āditya) tvā çrīṇāmi.*

[2]) Nach meiner Meinung gehört aus dem ṚV. VII, 47, 4: *yāḥ sūryo raçmibhir ātatāna* direkt hierher.

14: *ādityapītaṃ sūryāgneḥ somaṃ saṃkramate jalam* / —
23: *ārkaṃ tejo hi bhūtebhyo hy ādatte raçmibhir jalam* //
samudrād vāyusaṃyogād vahanty apo gabhastayaḥ /
yatas tv ṛtuvaçāt kāle parivartī divākaraḥ /
yacchaty apo hi meghebhyaḥ çuklāḥ çuklagabhastibhiḥ —
51: *sūrya eva tu vṛṣṭīnāṃ sraṣṭā samupadiçyate.*

In dem Gebet Yājñavalkyas an die Sonne[1]) nennt er sie *himāmbugharmavṛṣṭīnāṃ*[2]) *kartā hartā ca* und *trikālarūpa.* Mit Hilfe dieser Stellen wird es möglich den Weg zu erkennen, auf dem der Wandel des alten Sonnengottes Indra vor sich ging, und der Umstand, dass Indra von jeher zu den Wassern in Beziehung stand sowie den Donnerkeil führte, mag ausserdem von Einfluss gewesen sein. Wie in den meisten Fällen, so werden wir uns daran genügen lassen müssen, den Gang und die Möglichkeit dieser Entwicklung festzustellen. Der Prozess mythologischen Gestaltens gelangt niemals zur Ruhe; er scheidet überlebte Elemente aus oder giesst das Überkommene in neue Formen um. In diesem Werdegange waltet kein teleologisches, zu einem bestimmten Ziele führendes Gesetz, sondern die durch psychologische Momente nicht minder wie durch äussere Bedingungen erzeugte Ruhelosigkeit: Wanderungen, Berührungen mit andern Stämmen, Kulturfort- oder rückschritte, Klima, Übernahme der Gedanken durch eine neue Generation, die gestaltende Kraft einflussreicher Individuen (Dichter, Priester), aus unerkennbaren Tiefen aufsteigende Gedankenrichtungen sind die treibenden Kräfte in der Mythologie. So wäre es müssig zu fragen, warum die Inder, die doch den Sonnengott sahasranāmāvalyā verehrten, nicht Indra in dieser Funktion beibehalten, sondern nach einer andern Richtung hin entwickelt

[1]) Viṣṇupur. III, 5, v. 19 (cf. Böhtlingk, Sanskritchrestomathie[2] p. 102).

[2]) Cf. auch Simon, Ved. Schulen p. 67. Rām. IV, 28, 3 (ed. Nirṇaya Sāg. Pr.): *navamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ / pītvā rasaṃ samudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam /*

haben. Wir müssen uns damit bescheiden, die innere Möglichkeit dieser Entwicklung aus indischen Anschauungen heraus festzustellen. Der ganze Glanz des Königs der Götter ging dabei nicht verloren. Wenn er im Saṃgāmāvacara-Jātaka (II Nr. 182) u. s. als König der Götter mit seinen Nymfenscharen daherkommt und sonst sein Himmel als Stätte der sinnlichen Freuden erscheint, wenn Kum. Saṃbh. II, 29 von seinem *netrasahasra* gesprochen wird, dann wirken alte Motive fort.

Namuci [1]).

Bei all diesen Erörterungen habe ich das Verhältnis von Indra zu Namuci ausser Acht gelassen. Das wenige Material, das uns der Veda in Bezug auf diesen Gegner Indras bietet, reicht nicht hin, um seinen Ursprung zu erklären; aber es ist doch ersichtlich, dass es sich um einen von Vṛtra ganz verschiedenen und auch durch besondere Terminologie [2]) charakterisirten Sagenkreis handelt. Namuci wird im ṚV. nur neunmal in acht Liedern erwähnt, eine gegenüber den Hunderten von Vṛtrastellen verschwindende Zahl; also auch rein äusserlich betrachtet ist er in den Traditionen der vedischen Geschlechter hinter dem Einfluss Vṛtras zurückgeblieben. Von den in Betracht kommenden Versen sind II, 14, 5; VII, 19, 5; X, 73, 7 inhaltlos; V, 30, 7. 8; VI, 20, 6 haben dadurch einige Bedeutung, dass sie eines der Hauptschlagworte dieses Sagenkreises enthalten [3]); weitaus wichtiger sind VIII, 14, 13 und X, 132. Jener Vers nennt, wie die

---

[1]) Oben I, 250 ff.; Bloomfield, JAOS. XV, 143 ff.; Oldenberg, GGN. 1893, 342 ff. Nach Max Müller, Academy 1892 (vol. 42, 364), „Mondabnahme"; nach Weber Rājasūya 102⁴ „wohl der zähe, nicht loslassende Morgennebel". Dass in dem Namen eine Negation stecke, war schon Pāṇinis gleich unbewiesene Annahme (VI, 3, 75). Nach Halévy considér. crit. p. 38 ist Namuci = Namik = Namitch, der Form, die die Türkeinwandrer dem Namen Namī (= Raṅhā) geben.

[2]) Bergaigne II, 346; Bloomfield l. c. 156.

[3]) V, 30, 7: *dāsásya námuceḥ çíro yád ávartayaḥ;* 30, 8; VI, 20, 6: *çíro dāsásya námucer mathāyán.*

Brāhmaṇatexte, *apā́ṃ phéna* als Waffe, die Indra gegen N. schleudert; X, 131 kennt die Elemente der Sautrāmaṇīfeier in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Brauch der späteren Zeit. Die Sautrāmaṇī war, wie ich früher darlegte[1]), eine Ceremonie, in deren Mittelpunkt die Surā ebenso stand, wie der Soma in der Mitte der Somaopfer. Die Kāçikā bezeichnet die Prācyas als Surāpāṇas[2]), andere Stämme hatten Vorliebe für andere Getränke[3]). In der Verwendung von Soma resp. Surā kam ein ursprünglicher Kultgegensatz zum Ausdruck, den die spätere Zeit dadurch überbrückte, dass sie die Sautrāmaṇī zu einer Heilsceremonie für den am Somagenuss erkrankten Indra machte[4]). Unser Lied findet bei ihr seine Stelle und mit dem Liede der Name Namuci, der im Surākreise dieselbe Rolle spielt wie Vṛtra im Kreise der Somapresser. Das Opfer wird für einen, dem Soma aus Nase, Ohren etc. fliesst, einen sogen. somātipūta, dargebracht; ferner für einen Brahmanen, der sich Erfolg wünscht, für einen vertriebenen König, einen Kṣatriya u. s. w.[5]) und verläuft in charakteristischer Weise. Ich habe schon I, 250 darauf aufmerksam gemacht, dass einzelne Lehrer alle Praiṣas zu verändern pflegten, ein deutlicher Hinweis auf einen vom Somaopfer grundverschiedenen Charakter der Sautrāmaṇī.

Wir finden ferner den Namen Namucis in dem Spruch, mit dem der König bei seiner Weihe das auf dem Tigerfell

---

1) VMyth. I, 253.

2) VMyth. I, 254[4].

3) Kāç. III, 2, 81; VIII, 4, 9: *kaṣāyapāyiṇo gāndhārāḥ, kṣīrapāyiṇa uçīnarāḥ sauvīrapāyiṇo bāhlīkāḥ*; cf. Padamañjarī zur Stelle.

4) Ich kann aus dem Ṛk nicht entnehmen, dass schon nach dessen Tradition Indra am Somagenuss erkrankt sei. Indra trinkt dort bei Namuci die Surā, erkrankt daran und Sarasvatī heilt ihn. Das scheint mir, in Abweichung von den Brāhmaṇaerzählungen, der Zusammenhang im ṚV. zu sein. Ob dem Verbum *vi-pā* eine so besondere Bedeutung, wie Oldenberg will, beizulegen ist, ist zweifelhaft.

5) Rituallitt. S. 159.

befindliche Blei mit dem Fuss wegstösst[1]). Das Blei spielt bei allen Surāfeiern eine Rolle; beim Vājapeya und hier bei der Sautrāmaṇī wird die Parisrut von einem langhaarigen Manne gegen Blei gekauft[2]); es muss also ein wesentlicher Bestandteil der Sage sein. Wie Indra mit Vṛtra, so geht er auch mit Namuci einen Kontrakt ein, der von jenem ganz verschieden und erst in der späteren Überlieferung damit verwechselt worden ist. Es ist der bekannte Kontrakt[3]),

---

[1]) *nirastaṃ namuceḥ çiraḥ* TS. I, 8, 14e; TBr. I, 7, 8, 2; Çat. Br. V, 4, 1, 9; MS. IV, 4, 4, (p. 54, 5); Weber, Rājasūya 48. Der Komm. zur TS. sagt: *lohitāyasaṃ tāmraṃ pūrvaṃ phenena pātitaṃ yan namuceḥ çiras tad idam tāmrarūpaṃ san nirastaṃ parityaktam.*

[2]) VMyth. I, 248. Einen *paṇḍaga* nennt die MS. l. c.

[3]) MS. IV, 3, 4 (43, 7) [cf. Mbh. IX, 43, 34 ff.]: *indro vai namuciṃ nālabhata sa raçmīn kulāyaṃ kṛtvānvārohad amum ādityam / taṃ vā anvamantrayata / sakhāyā asāveti / so 'bravīt / nāhaṃ haniṣyāmīti / so 'bravīt / saṃdhāṃ te saṃdadhai yathā tvā na divā hanāni na naktaṃ na çuṣkeṇa nārdreṇeti tasya vā upodaye sūryasya nīhāraṃ saṃtatyāpāṃ phenena çiro 'cchinat / tad vā enam anvavartata mitradrug asīti /* — TBr. I. 7. 1. 6: *i. vṛtraṃ hatvāsurān parābhāvya namucim āsuraṃ nālabhata /* — *so 'smād abhiçunataro 'bhavat / so 'bravīt / sandhāṃ saṃdadhāvahai / atha tvāvasrakṣyāmi / na mā çuṣkeṇa nārdreṇa hanaḥ na d. na n. iti / sa etam apāṃ phenam asiñcat / nā vā eṣa çuṣko nārdraḥ / vyuṣṭāsīt anuditaḥ sūryaḥ /* — */ tasyaitasmiṅ loke apāṃ phenena çira udavartayat /* Cf. noch TMBr. XII, 6, 8. Das Çat. Br. webt verschiedene Geschichten in einander. XII, 7, 1, 1: Indra tötet Viçvarūpa und trinkt mit Gewalt Soma. Kraft und Somatrank gehen von ihm. (1) Darauf heisst es 10: *atha ha vai tarhi namucināsurāsureṇa saha cacāra sa aikṣata namucir apunar vā ayam abhūd dhantāsyendriyaṃ vīryaṃ somapītham annādyaṃ harāṇīti / tasyaitayaiva surayendriyaṃ vīryaṃ somapītham annādyam aharat / sa ha nyarṇaḥ çiçye taṃ devā upasaṃjagmire çreṣṭho vai no 'yam abhūt tam imaṃ pāpmāvidad dhantemaṃ bhiṣajyāmeti.* (Sautrāmaṇī: 2); 7, 3, 1: *indrasyendriyam annasya rasaṃ somasya bhakṣam surayāsuro namucir aharat / so 'çvinau ca sarasvatīṃ copādhāvac chepāno 'smi namucaye na tvā divā na n. hanāni na daṇḍena na dhanvanā na pṛthena na muṣṭinā na çuṣkeṇa nārdreṇātha ma idam ahārṣīd idam ma ājihīrṣatheti* — 3. *tāv açvinau ca sarasvatī ca apāṃ phenaṃ vajram asiñcan — tenendro namucer āsurasya — çira udavāsayat /* (3). Cf. Mahīdhara zu VS. X, 33 (Muir V, 94).

Namuci weder mit Trocknem noch mit Nassem, weder bei Tage noch bei Nacht zu verletzen [1]); nach meiner Meinung die alte Formel eines Treueides. Indra bricht den Eid und tötet, während er gegen Vṛtra immer nur den Donnerkeil braucht, diesen Gegner *ápāṃ phénena*. Çat. Br. XII, 7, 3, 3 interpretirt den der Namucilegende charakteristischen Ausdruck durch die Beifügung von *vajra*. Lanman hat eine andere Erklärung vorgeschlagen [2]), Frazer nimmt den Ausdruck wörtlich [3]). Wir können aus Mangel an sicheren Anhaltspunkten nichts entscheiden; ich möchte aber doch glauben, dass er materieller zu fassen sei und irgendwelche Substanz wie z. B. Blei bedeute, weil grade dieses Metall in den Surāceremonien als Kaufpreis, wie sich zeigte, dient; Kauç. 71, 15 spricht bei der Entfernung des alten Feuers davon, dass man in die Hände des ältesten Sohnes *sīsāni* lege, was der Komm. mit *sīsaṃ nadīphenaṃ lohamṛttikā* erklärt und Kauç. VIII, 18 zählt unter den ‚Blei' genannten Dingen *sīsa*, *nadīsīsa* [4]), *ayorajas*, *kṛkalāsaçiraḥ* auf [5]), nicht unter den unmittelbar folgenden Rasas (wie Dadhi, Ghṛta). Das spricht zu Gunsten meiner Vermutung.

Die ganze Bedeutung der Namucisage bleibt dunkel:

---

[1]) Das „weder bei Tage noch bei Nacht" treffen wir auch sonst. TMBr. XVI, 1, 1: *prajāpatir vā idam eka āsīn nāhar āsīn na rātrir āsīt*. Cf. oben die Ṣoḍaçinceremonien, pag. 218 [6].

[2]) JASB 1889, p. 20 als ‚waterspout'.

[3]) ‚the golden bough' II, 361: . . the foam of the sea is just such an object as a savage might choose to put his live in, because it occupies that sort of intermediate or nondescript position between earth and sky or sea in which primitive man sees safety. It is therefore not surprising that the foam of the river should be the totem of a clan in India . . Einen ganz andern Gesichtspunkt macht Tilak, Orion 122 geltend.

[4]) Komm. *nadīphenapiṇḍa*.

[5]) Bloomfield, l. c. p. 157. 158. — B. hält ‚Blei' für eine Substitution: ‚foam is too volatile, it does not preserve its character long enough to manipulate successfully in practice. Lead is soft, *mṛdu* . . . and has much the same color as foam'. Mir scheint das nicht nötig.

Apāṃ pheṇa und sīsa, surā, die Açvins mit Sarasvatī, die Indra heilen, dazu noch der Eigenname des als Gegner Namucis bezeichneten Námī Sāpyá [1]) sind die einzigen Momente, die hervortreten, ohne sich zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Die spätere Zeit hat Namuci zu einem Nāmen Māras gemacht [2]).

Daran aber wird vorläufig festgehalten werden können, dass die Viçvarūpa-, die Vṛtra- und die Namucisage ursprünglich nicht mit einander verbunden waren, sondern verschiedenen Kreisen angehörten und erst später einander näher gebracht wurden. Ebensowenig dürfen wir aus der Erklärung von Vṛtra oder Viçvarūpa einen Schluss auf die Bedeutung von Namuci ziehen [3]). Es sind einige, freilich schwache Anzeichen dafür vorhanden, dass Namuci irgendwie aus den dasischen Kreisen in die vedische Mythologie herübergekommen ist; es wird darauf später einzugehen sein.

[1]) I, 53, 7: — | *námyā yád indra sákhyā parāváti*
nibarháyo námuciṃ náma māyínam ||
VI, 20, 6: *právan námīṃ sāpyám sasántam* —
Unklar ist X, 48, 9. Nach TMBr. XXV, 10, 17 ist N. S. König von Videha.

[2]) Windisch, Māra und Buddha, S. 185.

[3]) Dies ist der Fehler Tilaks, Orion 117 ff.

Vala.

Ein dritter Name, der neben Vṛtra und Namuci[1]) auftritt, begegnet uns nur im I—IV., VI., VIII. und X. Buch. Unverkennbar tritt die Befreiung der Rinder, die Eröffnung des Stalles als Grundgedanke der Valabesiegung hervor, bei der die Götter Indra furchtlos helfen (I, 11, 5). Es ist nicht richtig, dass *go* im ṚV. ‚Wolke' bedeute; ‚Wolke' heisst es nie und ‚Wasser' nur selten. Das PW. verzeichnet auch die Bedeutung ‚Wolke' gar nicht und führt für ‚Wasser' (unter 13) nur Belege aus Lexicis und späterer Zeit an. Dagegen hat Grassmann (WB 13) eine Reihe von Stellen genannt, in denen die Kühe ‚Regenwolken' bezeichnen sollen, die von Vṛtra im Fels der regenlosen Wolke verschlossen, von Indra (Bṛhaspati u. s. w.) befreit werden und nun als nährende Milch den Regen strömen lassen. Meine Ausführungen p. 180ff. werden dargetan haben, dass die Grassmannsche Ansicht auf einem Irrtum beruht. Die von ihm vorgeschlagene Bedeutung ‚Regenwolke' habe ich bei keiner der von ihm angeführten Stellen notwendig gefunden. Indra vollzieht zwei besonders gerühmte Taten: er befreit die Wasser und befreit die Rinder; beide Dinge sind im Allgemeinen, wie Oldenberg recht gesehen hat[2]), zu trennen; die Befreiung der Wasser

---

[1]) Verknüpft werden Namuci und Vala VS. XX, 68 etc. (s. unten p. 264 Anm. 4).

[2]) Rel. d. V. 149[3]: ‚Unbefangene Prüfung wird ergeben, dass in der vedischen Sprache die Beziehung der Kühe auf die Wasser . . weit hinter derjenigen auf die Morgenröten zurücksteht'. Meine eigene Warnehmung hat das bestätigt.

bezieht sich auf die Ströme, die Befreiung der Rinder auf die Wiederkehr des Lichts, ‚der Morgenröten‘ (VMyth. II, 35); es ist nicht ausgeschlossen, dass es in einer Reihe von Stellen sich auf wirkliche Beutezüge der Indraanhänger bezieht. Die einzelnen Anschauungen des ṚV. grenzen allerdings ihre Gebiete nicht so streng gegen einander ab, dass wir nicht beständig Übergänge aus dem einen in das andere fänden, und es dürfte nicht überraschen, auch bei der Bezeichnung ‚Rinder‘ gelegentlich die Grenzlinien verwischt zu finden. Die Berge, die Vṛtra umlagert, muss Indra öffnen, um die Wasser zu befreien; den Felsen muss er im Kampf gegen Vala öffnen, um die roten Rinder der Uṣas wieder herbeizuführen. Wir finden beide Anschauungen in demselben Liede, ja in demselben Verse, und in einzelnen Fällen wäre die Möglichkeit gegeben, dass der Stall der Rinder die Gefangenschaft der Wasser bedeutet. Aber solche Stellen sind gering an Zahl. Ich wüsste nur VII, 90, 4[1]) und IX, 108, 6[2]) anzuführen[3]); auch dann sind die Rinder aber nicht ‚Regenwolken‘, sondern ‚Quellen‘ und ‚Ströme‘, die aus den Bergen nach Indras Befreiungstat hervorbrechen. In der Valasage aber bezieht sich *go*, wie ich meine, uneingeschränkt auf die Rinder der Uṣas[4]). Stellen wie II, 24, 3

úd gā́ ājad ábhinad bráhmaṇā valám
ágūhat támo vy àcakṣayat svà̀ḥ ||

zeigen den unmittelbaren Gedankenzusammenhang.

valá wird in der Regel mit ‚Höhle‘ übersetzt, und für

---

[1]) *ucchánn uṣásaḥ sudinā́ ariprā́ urú jyótir vividur dī́dhyānāḥ* |
gávyaṃ cid ūrvám uçíjo ví vavrus téṣām ánu pradívaḥ sasrur ā́paḥ ||
Cf. die *vaçrā́ ā́paḥ* AV. IV, 15.

[2]) *yá usríyā ápyā antár áçmano nír gā́ ákṛntad ójasā* |
abhí vrajáṃ tatniṣe gávyam áçvyam —
Oldenberg, Rel. d. V. 150[1] legt mit Recht dieser Stelle kein Gewicht bei.

[3]) Von den bei Grassmann angeführten Stellen kämen höchstens noch II, 23, 18; 34, 1 in Betracht.

[4]) Cf. III, 31, 4; 39, 4, 6 als Parallelen.

die Mehrzahl der Stellen scheint dies die angemessene Bedeutung zu sein[1]). Denn wir finden in deutlicher Erinnerung an die appellativische Bedeutung des Wortes damit die Verba *dṛ*, *bhid*, *ruj*, *vṛ* + *apa* (*apā*), auch *arvāk-nud* verbunden[2]) und können auch in den Ausdrücken *valásya bíla* I, 11, 5; *apadhí* II, 12, 3[3]), *paridhí* I, 52, 5[4]), *sā́nu* VI, 39, 2 den Gebrauch des einfachen App. erkennen[5]).

Als zweites diese Sage charakterisirendes Moment tritt zu der Befreiung der Rinder aus der Valahöhle die Mitwirkung der Aṅgiras und anderer Manen auf.

I, 62, 4: *sá suṣṭúbhā sá stubhā́ saptá víprail̥*
svaréṇā́drim svaryò návagvail̥ |
saraṇyúbhil̥ phaligám indra çakra
valám ráveṇa darayo dáçagvail̥ ||

II, 11, 20: *bhinád valám índro áṅgirasvān* |
15, 8: *bhinád valám áṅgirobhir gṛṇānó*
ví párvatasya dṛṅhitā́ny airat |

VI, 39, 2: *ayám uçānā́ḥ páry ádrim usrā́*
ṛtádhītibhir[6]) *ṛtayúg yujānā́ḥ* |

---

[1]) Sāy., der wohl mit in erster Linie die Einführung der ‚Wolkenkühe' in die vedische Mythologie verschuldet hat, erklärt auch *vala* viermal als Wolke. Soweit er sonst eine Erklärung gibt — meist beschränkt er sich darauf *vala* als Asura zu bezeichnen — knüpft er an *parvata* an (X, 68, 5. 9), womit man sich eher befreunden kann. (Auch Yāska VI, 2; Mahīdh. XX, 68 setzen *vala* = *megha*.)

[2]) *dṛ* I, 62, 4; X, 138, 1; *bhid* I, 52, 5; II, 11, 20; 15, 8; 24, 3; III, 34, 10; VIII, 14, 7; X, 62, 2; *ruj* III, 45, 2; IV, 50, 5; *vṛ* + *apa* I, 11, 5; II, 14, 3; *arvāk-nud* VIII, 14, 8.

[3]) Cf. Vedachrestomathie s. v.

[4]) Hier = Wand.

[5]) Ferner gehört zu V. das unklare *jásu* X, 68, 6; *gománt* I, 11, 5; *alātṛṇá* III, 30, 10; *phaligá* I, 62, 4; IV, 50, 5 ist Beiwort von *vala* und VIII, 32, 25 ‚ein Behälter' o. ä. für Wasser. Das Wort muss eine Bedeutung wie ‚Stein' oder ‚steinern' haben; darauf weist auch: I, 121, 10: *tám adrivaḥ phaligám (= açmānam?) hetim asya.* Ich halte es für dialektisch und setze es = *sphaṭika*.

[6]) Nach Sāyaṇa = Aṅgiras.

rujád árugṇaṃ ví valásya sā́num
paṇī́ṅr vácobhir abhí yodhad índraḥ ||
X, 62, 2: *yá udā́jan pitáro gomáyaṃ vásu*
ṛténā́bhindan parivatsaré valám | —
Cf. noch X, 67. 68.

Diese Verbindung von Vala mit den Rindern einer-, mit den Manen andrerseits erweist die Sage als eine mythologische Doublette zu der Befreiung der Rinder der Uṣas aus dem Bergverliess. Ich habe VMyth. II pag. 31[3] schon Verse wie IV, 1, 13 u. a. citirt:

áçmavrajā́ḥ sudúghā vavré antár
úd usrā́ ājann uṣáso huvānā́ḥ ||
15: *té gavyatā́ mánasā dṛdhrám ubdhám*
gā́ yemānáṃ pári ṣántam ádrim |
dṛlháṃ náro vácasā daívyena
vrajáṃ gómantam uçíjo ví vavruḥ ||
V, 31, 3: *prā́codayat sudúghā vavré antár*
ví jyótiṣā saṃvavṛtvát támo 'vaḥ |
VI, 17, 5: *yébhiḥ sū́ryam uṣásaṃ mandasānó*
ávāsayó 'pa dṛlhā́ni dárdrat |
mahā́m ádrim pári gā́ indra sántam
nutthā́ ácyutaṃ sádasas pári svā́t ||[1]).

Diese Verse enthalten genau dieselben Anschauungen wie die Valastellen; sie lassen *vala*, *adri*, *vraja* (*açmavraja*)

---

[1]) Ferner I, 72, 8: *vidád gávyaṃ sarámā dṛlhám ūrvám*; III, 31, 6; V, 29, 12; 30, 4; 45, 1. 7. 8; VI, 17, 3. 6; 32, 2. 3; 43, 3; 65, 5; VII, 75, 7; 76, 4. 5; 79, 4; 90, 4. Geldner, VStud. II, 274 übersetzt *antár ádreḥ*, *áçman* richtig 'im Berge', 'im Fels'. Er irrt aber darin, dass deshalb VI, 17, 6 von einem 'Kuhstall' nicht die Rede 'sein könne'. Einmal heisst es gerade in dem Verse VI, 17, 6, von dem Geldner nur Pāda d citirt,
in Pāda c *aúrṇor dúra usríyābhyo ví dṛlhā́*
d *úd ūrvā́d gā́ asṛjo áṅgirasvān* ||,
andrerseits ist Kuhstall und Berghöhle in diesem Sagenkreise dasselbe. (VMyth. II, 39.) Cf. auch VI, 18, 5: *hánn acyutacyud dasmeṣáyantam ṛṇóḥ púro ví dúro asya víçvāḥ* ||

als mythologische und lexicalische Synonyma der Felsenhöhle erscheinen, in die die Rinder gesperrt sind [1]).

Die Bedeutung ‚Höhle' setzt sich in den Erzählungen der Brāhmaṇas fort, wofür sowohl Ait. Br. VI, 24 [2]) als Taitt. Saṃh. II, 1, 5, 1 [3]) als Zeugnis dienen.

In all diesen Fällen halte ich es durchaus für richtig, mit dem PW. anzunehmen, dass hier ein Appellativum *vala* vorliege, ein Appellativum, das allerdings nicht mehr vollständig unbeschränkt zur Bezeichnung jeder Höhle dient, sondern schon in den Bann der Mythologie geraten ist, weil die Texte das Wort nur noch in einem gewissen Zusammenhang brauchen [4]). Aber es ist nicht richtig mit dem PW. alle Stellen des ṚV. hierher zu ziehen; denn in einigen, namentlich in den zwei Ayāsya Āṅgirasa zugeschriebenen Liedern X, 67. 68 ist der Process noch weiter vorgeschritten und *vala* vollständig zu einem Eigennamen vorgerückt. Wir haben hier einen ähnlichen Vorgang wie bei den Paṇis. Noch im VI. Maṇḍala sind sie leibhaftige Wesen; der Dichter von

---

[1]) Zu VI, 65, 5: *idā́ hí ta uṣo adrisā́no gotrā́ gávām áṅgiraso gṛṇánti / vy àrkéṇa bibhidur bráhmaṇā ca satyā́ nṛṇā́m abhavad devā́hūtiḥ //* vergleiche II, 24, 3: *úd gā́ ājad ábhinad bráhmaṇā valám /*

[2]) *devā vai v a l e g ā ḥ paryapaçyaṅs tā yajñenaivepsaṅs tāḥ ṣaṣṭhenāhnāpnuvaṅs te prātaḥsavane nabhākena valam anabhayaṅs taṃ yad anabhayā3n açrathayann evainaṃ tat / ta u tṛtīyasavane vajreṇa vālakhilyābhir vācaḥ kūṭenaikapadayā valaṃ virujya gā udājan /*

[3]) *indro valasya bilam apaurṇot sa ya uttamaḥ paçur āsīt taṃ pṛṣṭhaṃ prati saṃgṛhyodakkhidat / taṃ sahasraṃ paçavo 'nūdāyant / sa unnato 'bhavat / yaḥ paçukāmaḥ syāt sa etam aindram unnatam ālabheta* —. MS. II, 5, 3 (50, 16). Auch TMBr. XIX, 7, 1 ziehe ich trotz des Kommentars hierher: *asurāṇāṃ vai valas tamasā prāvṛto 'çmāpidhānaç cāsīt / tasmin gavyaṃ vasv antar āsīt / taṃ devā nāçaknuvan b h e t t u m / te bṛhaspatim abruvann / imān na utsṛjeti / sa udbhidaiva valaṃ vy acyāvayad valabhidābhinat / tān utsedhenaivodasṛjat* — ‚die Höhle der Asuras lag im Dunkel und war mit einem Stein verschlossen'.

[4]) Der Vers VS. XX, 68; MS. III, 11, 4, (145); TBr. II, 6, 13 verknüpft die Valasage mit der von Namuci: *sa bibheda valaṃ maghaṃ namucer āsure sacā.*

X, 108 sieht in ihnen nur dämonische Gestalten, zu denen Indra Saramā als Botin schickt. In X, 67. 68 ist Vala deutlich ein Dämon, der die Rinder in seinem Besitz hat und in einem Verse als *‚góvapus‘* geschildert wird[1]). Beide Lieder haben mythologischen Charakter und lassen eine irgendwie materielle Grundlage Valas nicht mehr erkennen. Es fällt höchstens auf, dass Vala X, 67, 6 als Paṇi bezeichnet wird; der Ruf der als Viehdiebe berüchtigten Paṇer mag die Ursache gewesen sein, diesen Namen auch auf Vala, den mythischen Feind, zu übertragen; und VI, 39, 2 finden wir *valá* als Appellativum wieder mit den Paṇern in Verbindung gesetzt[2]). Bei dem geringen Umfang unseres Materials können wir daraus Folgerungen nicht ziehen; es kann sein, dass die Bezeichnung *vala* aus einem anderen Dialekt herübergenommen ist und mit ihm auch die verhältnismässig grosse Anzahl seltener Worte, auf die wir in diesem Sagenkreise stossen *(alā́tṛṇá, jásu, góvapus, phaligá),* wenn sie auch nicht alle ihm ausschliesslich angehören. Von andern Versen, in denen Vala n. pr. ist oder zu sein scheint, wäre III, 30, 10; VI, 18, 5 und VIII, 24, 30[3]) zu nennen. In der letzten fällt das Wort *gómatī* in Verbindung mit Vala auf; V. heisst

[1]) Cf. z. B. X, 67, 6: *índro valáṃ rakṣitā́raṃ dúghānāṃ*
karéṇeva ví cakartā rávena /
svédāñjibhir āçíram ícchamāno
árodayat paṇím ā́ gā́ amuṣṇāt //

68, 6: *yadā́ valásya pīyato jásuṃ bhét*
bṛ́haspátir agnitápobhir arkaíḥ /
dadbhír ná jihvā́ páriviṣṭam ā́dad
āvír nidhī́ṁr ákṛṇod usríyāṇām //

9: *bṛ́haspátir gócapuṣo valásya*
nír majjā́naṃ ná párvaṇo jabhāra //

10: *himéva parṇā́ muṣitā́ vánāni*
bṛ́haspátinākṛpayad való gā́ḥ /

[2]) siehe p. 263: *rujád árugṇaṃ ví valásya sā́num*
paṇī́ṁr vácobhir abhí yodhad índraḥ //

[4]) VIII, 24, 30: *yát tvā pṛchā́d ījānáḥ kuhayā́ kuhayākṛte /*
eṣó ápaspṛto való gómatīm áva tiṣṭhati //

I, 11, 5 *gómant;* VIII, 6, 23 ist *gómatī* Beiwort von *púr*; ich möchte aber meinen, dass wir in VIII, 24, 30 mit Sāyaṇa an den Fluss Gomal denken können, an dessen Ufern Vala somit lokalisirt würde. Leider ist die Erklärung des Verses ganz unsicher. Die spätere Zeit macht Vala zum Bruder Vṛtras (PW.).

Andere Taten Indras.

Daraus, dass es in einigen Fällen gelingt, einen oder den andern der Feinde Indras auf Naturerscheinungen zurückzuführen, folgt nichts für die grosse Schaar andrer Wesen, die in den Umkreis seiner Persönlichkeit gelangt und von der Tradition als epische Stoffe mitgeführt worden sind. Die langen Wanderungen und Kämpfe haben eine Fülle von Namen hinterlassen, die klimatischer oder historischer Natur sein mögen und in der Beschaffenheit eines früher bewohnten Landes oder in der Mitte der Völker gesucht werden müssen, mit denen die Inder in Berührung kamen. Was der Veda bietet, ist nicht immer Produkt unmittelbarer Vergangenheit. Manche Lieder hinterlassen den Eindruck, als ob ihren Verfassern der Stoff, den sie behandeln, nicht lebendig vertraut, sondern conventionell überliefert wäre. Hie und dort finden wir nur einzelne Wendungen, kurze Andeutungen, die wir nicht mehr vervollständigen können; mancher Name wie der der Yadus ist noch dem heutigen Indien geläufig[1]), andere sind unverständlich, manche aus Eigennamen Appellativa geworden. Es wird lange währen, bis wir dieses Trümmerfeld, in dem mythologische Schichten mit historischen wechseln, einigermassen ordnen; es ganz zu sichten wird wohl unmöglich sein. Wir finden unter den Feinden Indras und, was dasselbe ist, der Indraverehrer dasische Zwingherrn wie Çambara und Varcin, deren Burgen Indra mit seinen Verehrern zerstört, ganze Stämme, wie die

[1]) Crooke, the tribes and castes III, p. 9.

Paṇis, die im VI. Buch noch lebensvoll erscheinen [1]). Wie der Paṇiname weist der der Dāsas nach Westen oder NW. Dafür spricht u. a. die Bezeichnung ihrer Burgen als *çâradīḥ*, die auf ein Klima weist, gegen dessen Unbill man im Herbst in ‚künstlichen Sitzen' *(kṛtrima)* Zuflucht suchte. Diese ‚herbstlichen' Burgen hat ein Verfasser im VIII. Maṇḍala in ‚ewige' Burgen *(çáçvatī)* umgewandelt [2]), ein charakteristisches Beispiel für den Wert des VIII. Buches und das Verhältnis einiger Bücher des ṚV. zu den andern. Ich beabsichtige nicht alle Namen hier zu erörtern, sondern will mich auf einige beschränken, bei denen ich hoffe, etwas weiter kommen zu können als andere.

Dāsa.

VMyth. I, 96 habe ich Divodāsa als den „Dāsa des Himmels" bezeichnet; meine Ansicht ist von Oldenberg abgelehnt worden, der wie vorher Bergaigne (II, 209) den Namen als „Knecht des Himmels" deuten will [3]).

---

[1]) Brunnhofer gebührt das Verdienst, zuerst die Paṇis mit den Parnern identifizirt zu haben; ebenso wie er erkannt hat, dass *Abhyāvartin pārthavaḥ* sich wirklich auf einen Partherfürsten bezieht. Meine anfänglichen Zweifel habe ich aufgegeben und meinen Standpunkt in meiner Anzeige von Mc Crindle GGA 1894 S. 648 ff. begründet. Weil Brunnhofer viel zu weit gegangen ist, haben leider auch seine richtigen Gedanken keinen Anklang gefunden. Zu diesen rechne ich u. a. seine Gleichsetzung der vedischen Bekanāṭa mit Bikanir. Auch seine Identifikation von Hariyūpīyā in VI, 27, 5 mit Ariōb oder Haliāb scheint mir zu dem verhältnismässig Sichersten zu gehören, was hierüber bisher vorgebracht ist. Man muss nur nicht mit Br. an die Stadt *Καλλιόπη* in Parthien denken, sondern ausschliesslich an den Fluss Iryāb (Haliāb), einen der Quellflüsse des Kurum (cf. Spiegel, Er. A. I, 13; Geiger, Ostir. Kult. 85; Darmesteter, chants pop. CLXX — ‚située à quatre journées de marche de Kābul'). In einiger Entfernung davon fliesst der Djob (Zhobe), (cf. Spiegel l. c. 15) dessen Nebenfluss der Gomal ist. Liegt hier die Yavyāvati, die der nächste ṚV.-Vers nennt, vor?

[2]) VIII, 18, 6: *tvám hí çáçvatīnām indra dártā purā́m asi*. (VIII, 17, 4).

[3]) Rel. d. V. 155; ZDMG XLIX, 175; LI, 272 ff.

Der späteren Zeit sind Kālidāsa, Çivadāsa ‚Knecht der Kālī‘, ‚des Çiva‘ geläufige Begriffe; dies aber auf die vedische Zeit zu übertragen, wiederrät die vedische Namengebung im Allgemeinen, sowie die Rücksicht auf die vedische Bedeutung des Wortes *dāsa*. Es ist erforderlich, den Sprachgebrauch des ṚV. mit Bezug auf die Verschiedenheit der Maṇḍalas zu unterscheiden, und in unsrem Falle werden wir die Entscheidung aus dem Maṇḍala, wo *dívodāsa* am Häufigsten und Individuellsten vorkommt, holen müssen. Das ist ausser dem ersten das von mir früher charakterisirte VI. Buch[1]); gar nicht kommt der Name in III, V, VIII, X vor, deren mannigfachen Verfassern Name und Taten des Königs Divodāsa unbekannt gewesen sein müssen; (in dem grossen VII. Maṇḍala nur einmal in dem von mir als eine Art von Chronik bezeichneten 18 Liede)[2]). Wie ist nun der Sprachgebrauch mit Bezug auf *dā́sa*, das den zweiten Bestandteil unseres Namens bildet, in den Büchern I, II, IV, VI, VII, IX, vor allem in dem VI. Buch? Die Antwort lautet, dass *dāsá* (resp. *dā́sa*) in ihnen nirgends Sklave[3]), sondern immer Feind bedeutet und zwar deutlich den Charakter eines bald in der Mehrzahl, bald in der Einzahl gebrauchten Eigennamens (oder davon abgeleiteten Adjektivums) hat. Man vergleiche VI, 22, 10: *yáyā dā́sāny ā́ryāṇi vṛtrā́ kárah;* 33, 3: *tváṃ tā́ň indrobháyāň amítrān dā́sā vṛtrā́ṇy ā́ryā ca çūra;* 60, 6: *hatṓ vṛtrā́ṇy ā́ryā hatṓ dā́sāni;* 25, 2: *ā́ryāya víçó 'va tārīr dā́sīḥ;* 20, 10: *púraḥ çáradīr dárd dhán dā́sīḥ purukútsāya çíkṣan;* ferner die einzelnen Dāsas, Varcin und Çambara 47, 21; Çambara 26, 5; den Dāsa Namuci 20, 6 — nirgends heisst *dāsá* hier ‚Sklave‘ resp. *dā́sa* ‚sklavisch‘.

Oder nehmen wir das erste Buch, wo wir das Wort mit

[1]) I, 112, 14; 116, 18; 119, 4; 130, 7. 10 (plur.); II, 19, 6; IV, 26, 3; 30, 20; VI, 16, 5. 9; 26, 5; 31, 4; 43, 1; 47, 22. 23; 61, 1; VII, 18, 25; IX, 61, 2.

[2]) VMyth. I, 107.

[3]) Die Stelle in VII vielleicht ausgenommen.

seinem adjektivischen Derivat siebenmal (in 6 Versen) antreffen, dann sehen wir I, 32, 11: *dāsápatnīḥ*, 104, 2: *devā́so manyúṃ dā́sasya çamnan;* 158, 5: *dāsā́ yád īṃ súsamubdham avā́dhuḥ | çíro yád asya traitanó vitákṣat svayáṃ dāsá úro áṅsāv ápi gdha;* 174, 7: *kṣā́ṃ dāsā́yopabárhaṇīṃ kaḥ;* 103, 3: *púro vibhindánn acarad ví dā́sīḥ.* Nur an einer Stelle I, 92, 8 könnte man die Bedeutung ‚Sklave' suchen:

úṣas tám açyāṃ yaçásaṃ — dāsápravargaṃ rayím — |

Heisst hier *dāsápravargam* wirklich ‚mit Einschluss von Sklaven' oder, wie auf Grund von Sāyaṇa PW. p. w. und auch ich in meiner Vedachrestomathie angenommen haben, ‚mit einer Schar von Knechten versehen'? Unter den Wegen, die man zur Erklärung von *pravarga* einschlagen kann, führt nur einer zum Ziel. Man kann es von dem Verbum *vṛj* nicht trennen, das VI, 18, 8: *(vṛṇák píprum —)* 26, 3: *(çúṣṇaṃ vark)* in der Bedeutung [1]) ‚niederstrecken' steht, und wohl auch in *varga* Kauṣ. Up. 2, 7 ‚Abwender, Beseitiger' (PW.) steckt. Foy hat Recht, wenn er *vṛj* und *pra* + *vṛj* in gleicher Weise erklärt. Wir finden *pra* + *vṛj* z. B. ṚV. I, 116, 24 bei dem *rebhám udáni právṛktam.* Entscheidend ist Çat. Brāhm. I, 3, 3, 14: *sa hovāca vajro vai tān vaṣaṭkāraḥ prāvṛṇag vajrād vai vaṣaṭkārād bibhemi yan mā vajro vaṣaṭkāro na pravṛñjyād etair eva mā paridhatta —;* hier heisst *pra* + *vṛj* deutlich, wie auch Eggeling übersetzt, ‚niederschlagen', und das können wir für unseren *dāsápravarga rayí* anwenden. Der Sänger wünscht sich Reichtum, der die Feinde (Dāsas) niederschlägt. Die Anschauung ist gut indisch, oder sagen wir, vedisch. Man wünscht sich ungestörten Besitz: *açatrú védas* V, 2, 12; *vā́ryam ánādhṛṣṭam* VIII, 22, 18. Ganz besonders sind VI, 20, 1 und X, 47, 4 herbeizuziehen [2]). Dem

---

[1]) Foy, KZ. XXXIV, 242.

[2]) VI, 20, 1: *dyaúr ná yá — abhí bhū́māryás*
tasthaú rayíḥ çávasā pṛtsú jánān |
táṃ naḥ — daddhi vṛtratúram ||

X, 47, 4: *dasyuhánam pūrbhídam — vṛ́ṣaṇaṃ rayíṃ dāḥ ||*

Cf. noch VI, 49, 15.

Richtigen ist also Ludwig mit seiner Übersetzung, ‚der den D. ausschliesst' näher gekommen als irgend ein anderer. Wir haben unter *dāsápravarga rayí* solchen ‚Reichtum' zu verstehen, ‚der die Dāsas (Feinde) vernichtet oder niederwirft'. In keiner Stelle bedeutet *dāsá* somit in den Büchern, die Divodāsa am Häufigsten nennen, ‚Sklave', sondern ganz ausschliesslich Dāsa oder Feind. Wir haben daraus einen Schluss auf die Bedeutung von *dāsa* innerhalb des Könignamens selbst zu ziehen.

Es bleiben im ganzen ṚV. drei Stellen übrig, in denen *dāsá* wirklich ‚Sklave' heisst: VII, 86, 7 (vielleicht); VIII, 56, 3 (Vāl.) und X, 62, 10, also grade in Büchern, die in Bezug auf Alter oder besondere Eigentümlichkeiten eine Sonderstellung einnehmen. In den beiden letzten handelt es sich um Geschenke:

VIII, 56, 3: *çatáṃ me gardabhánāṃ çatám úrṇāvatīnām* /
çatám dāsáṅ áti srájaḥ //

X, 62, 10: *utá dāsá pariviṣe smáddiṣṭī góparīṇasā*
yádus turváç ca māmahe //

Sklaven liefern die besiegten Völkerschaften. Ein Römer konnte sich zehn Äthiopen, Numider oder Griechen, ein Inder so und soviel ‚Dāsas' wünschen. Nach gewissen grossen Opfern, wie beim Açvamedha, wurde die Beute an die Sieger verteilt, und zur Verteilung von Hab und Gut kamen bei einigen Opfern die ‚puruṣas' (cf. z. B. Kāt. XXI, 1, 14; XXII, 1, 11); die Einwohner wurden also in Gefangenschaft abgeführt und verteilt. Es kann jedoch sein, dass selbst in unseren zwei Stellen ‚dasisch' noch einen ethnischen Nebeninhalt hat, wie die Heloten bei den Spartanern, die Penesten bei den Thessalern. Ebenso auch in VII, 86, 7.

Wir sehen deutlich, wie im ṚV. eine Unterscheidung der Bedeutung nach Büchern von Wert sein kann; in unserem Fall ist diese Unterscheidung um so wertvoller, als sie zu dem richtigen Verständnis des Namens Divodāsa führt. Von den drei an sich möglichen Erklärungen erscheint mir die als

‚Sklave des Himmels' ganz ausgeschlossen; ‚Feind des Himmels' ist an sich unmöglich; es bleibt nur die dritte übrig, die ich früher aufgestellt habe und aufrecht erhalte. Die alte Stammesbezeichnung hat sich, während der alleinstehende Dāsa fast durchweg zum Namen feindlicher Stämme und später (aber nur vereinzelt im R̥V.) zur Bedeutung ‚Sklave' entwickelte, in freundlichem Sinne nur bei Divodāsa und vielleicht seinem Nachkommen Sudās sowie bei Dāsa Balbūtha (R̥V. VIII, 46, 32) erhalten.

Die Stämme der Dāsas [1]) verteidigten in ihren Burgen das Land gegen die vedischen Arier [2]). Hervorgehoben wurde schon die Schilderung der ‚Dāsaburgen als *çâradīḥ* VI, 20, 10 [3]), die man nicht als ‚Dämonenburgen' oder ‚Zauberburgen [4])' sondern als ‚herbstliche' Zufluchtsstätten der Dāsas, als Winterquartiere ansehen muss. Das Wort *dehyàḥ* VI, 47, 2 zeigt, dass es sich um künstliche Befestigungen, ‚Wälle', dabei handelte.

dāsa kommt von 64 Fällen im R̥V., wie erwähnt sei, 8 mal in 7 Hymnen im VI., 4 mal in 4 Hymnen im VII. Maṇḍala vor, *dasyu* von 85 Stellen in 67 Liedern in dem umfangreichen VII. Maṇḍala nur 3 mal, im VI. 7 mal vor. Ich habe schon früher darauf aufmerksam gemacht [5]), dass dieses Zahlenverhältnis nicht zufällig sein kann. Das VI. Buch hat seinen Schauplatz im Westen, in Arachosien und seinen Nachbarländern, wo Divodāsa gegen Paṇis, Br̥saya u. a.

---

[1]) *viço dâsīḥ* II, 11, 4; IV, 28, 4; VI, 25, 2.

[2]) *pûro dâsīḥ* IV, 32, 10. *pûro dāsapátnīḥ* III, 12, 6. Weitere Stellen siehe unten bei den Dāsafürsten Çambara, Varcin, Pipru.

[3]) Sonst noch I, 131, 4: *vidúṣ ṭe asyá vīryàsya pūrávaḥ pûro yád indra çâradīr avâtiraḥ* — 174, 2: *dáno viça indra mr̥dhrávācaḥ saptá yát púraḥ çárma çâradīr dárt* /

[4]) So durch Sāyaṇa verleitet Geldner VSt. III, 125. I, 55, 6 wird *sádanâni kr̥trímā* zwar schon mythologisch gefasst; das ist aber nicht ursprünglich.

[5]) GGA 1894, p. 650 Anm. 1, wo die Zahlen schon gegeben sind. (Andere Unterschiede VMyth. I, 111 [1].)

kämpft; der Name der Parther findet sich allein dort[1]). Der Gegensatz zwischen Dāsen und Ariern wird am Stärksten in ihm empfunden, es liegt den Stämmen geographisch am Nächsten, die auch die Iranier als die dahischen Gaue kannten; denn von den 12 Stellen des Ṛk, die ihn hervorheben, kommen vier allein im 6. Buche vor[2]). Unter den als Dāsa bezeichneten Feinden des Divodāsa begegnen wir dem Bergesfürsten Çambara dort in fünf Hymnen 6 mal, während das 7. Buch ihn nur zweimal nennt[3]). Mit ihm ist Varcin an allen vier Stellen, an denen dieser überhaupt genannt ist[4]), eng verbunden. Beide beherrschen zahlreiche Burgen, die Indra bricht oder Divodāsa Atithigva brechen hilft. Gewöhnlich sind sie *púr* genannt, einmal (VI, 47, 2), wie erwähnt, *dehyàḥ*. So wie der ṚV. die Zahl der Burgen Çambaras übertreibt und bald von 99, bald von 100 spricht, mag auch die Angabe, dass Indra den „in den Bergen wohnenden Çambara im 40. Jahre gefunden habe“[5]), eine poetische Licenz sein, die die Langwierigkeit der Kämpfe gegen Çambara bedeuten soll. Von anderen historischen Namen der Dāsas begegnen wir (wenn ich von Kaulitara IV, 30, 14 absehe, das möglicherweise zu Çambara gehört) nur noch dem Pipru, der I, 101, 2 *avratá* heisst und wie Çambara in Burgen wohnt[6]), dem Gegner des Ṛjiçvan

[1]) Siehe VMyth. I, 97 ff. und mit Bezug auf die Parther die erwähnte Recension von McCrindle GGA 1894, p. 649.

[2]) VI, 22, 10; 25, 2; 33, 3; 60, 6; ein Fall in VII, keiner in III.

[3]) VMyth. I, 103. 108. In meiner Anzeige von Oldenbergs Rel. d. V. DLZ 1895, 73. 74 hatte ich geschrieben: ‚Wenn Cumuri, Dhuni, Çambara etc. historische Namen sind, muss auch Paṇi ein Nom. propr. sein‘. Old. erwidert ZDMG XLIX, 176, er verstehe nicht „in wie fern das folgt“. Es folgt aus der Abhandlung VMyth. I, 83—116.

[4]) II, 14, 6; IV, 30, 14 resp. 15; VI, 47, 21; VII, 99, 5, wo er zu einem Asura avancirt.

[5]) II, 12, 11: *yáḥ çámbaraṃ párvateṣu kṣiyántam*
catvāriṅçyáṃ çarády anvávindat |

[6]) I, 51, 5: *pípror prárujaḥ púraḥ;* VI, 20, 7: *ví pípror áhimāyasya dṛlháḥ púraḥ;* X, 138, 3.

Vaidathina[1]. Pipru ist mehrmals in der Nähe von Çambara zu finden[2] und bewegt sich überhaupt in einem bestimmten Kreise (Çuṣṇa, Vyaṅsa, Namuci, Çambara), ohne dass ich vermöchte diese Anzeichen weiter zu verfolgen.

In einer anderen Reihe von Stellen ist Dāsa deutlich zur Bezeichnung eines dämonischen Wesens geworden. Ich rechne dahin die, in denen von den *ápo dāsápatnyaḥ* gesprochen wird I, 32, 11; V, 30, 5; VIII, 96, 18[3], den *dása tuvīráva ṣalakṣá triçīrṣán* X, 99, 6; den *çúṣṇa kúyava* VII, 19, 2, vor allem Namuci, der mit verhältnismässiger Häufigkeit als Dāsa bezeichnet wird (V, 30, 7. 8; VI, 20, 6; X, 73, 7). Es ist wichtig, dass er einmal grade auch in dem sonst konkrete Verhältnisse wiederspiegelnden VI. Maṇḍala so heisst[4]. Wenn man in Anbetracht anderer Namucistellen nicht soweit gehen kann, Namuci für den Namen einer historischen Persönlichkeit zu erklären, so könnte doch gefolgert werden, dass dieser Dämon aus dem Dāsakreise irgendwie in die vedische Mythologie gewandert ist[5].

Man hat in der Regel den Namen der Dāsas auf die Ureinwohner Indiens bezogen; das mag in einzelnen Fällen richtig sein, zieht aber die Grenzen zu eng. Von den *kṛṣṇáyonīr dásīḥ* spricht überhaupt nur das II. Buch[6], aus dem wir nicht sofort auf die andern Bücher schliessen dürfen. Denn grade in ihm tritt *dāsá* schon in das mythologische

[1]) IV, 16, 13; V, 29, 11; X, 99, 11; 138, 3.

[2]) I, 101, 2; 103, 8; II, 14, 5. 6; VI, 18, 8.

[3]) Oder bezieht es sich hier auf Kämpfe um Quellen und Flüsse?

[4]) Es stellt in 4 Stellen von 8 die Dāsas in Gegensatz zu den Āryas spricht an einer von dasischen Burgen, an zweien von Dāsa Çambara (cf. pag. 273[2]; 275[3]) und in VI, 20, 6 schliesslich von D. Namuci *çíro dāsásya námucer mathāyán.*

[5]) Wenn es V, 30, 9 heisst, dass N. Weiber zu Waffen machte, so kann das wörtlich genommen werden. Man vgl. namentlich Pāda [b]:

stríyo hí dāsá áyudhāni cakré kím mā karann abalá asya sénāḥ |

[6]) II, 20, 7; auch II, 12, 4 *dásaṃ várṇam.* Cf. noch *kṛṣṇágarbha* I, 101, 1 (VI, 47, 21 bedeutet *kṛṣṇá jáḥ* ‚Nächte').

Gebiet über und verlässt die konkrete Bedeutung[1]). Ein Teil der Dāsas mag in späteren Büchern unter den schwarzen Ureinwohnern gesucht werden, auf die der Name übertragen worden ist; einen anderen Teil aber bilden dieselben Stämme, die der Iranier ‚die dahischen Gaue' nennt.

Schon früher (I, 94 ff.) habe ich auf die enge Verbindung von Dahern und Parnern aufmerksam gemacht, die in zwei Stellen auch im Veda (Dāsa-Paṇi) noch wahrnehmbar ist[2]). Dort, bei den sakischen (skythischen) Stämmen wird die Heimat der Bezeichnung liegen, die ihre Individualität allmählich verlor und zu einem Namen der arischen und schliesslich auch der schwarzen Feinde wurde, bis die Bedeutung ‚Sklave' allein übrig blieb. Dāsa heisst also:

1. feindlicher Stamm und seine Angehörigen, urspr. Bez. der Daher,
2. Feind überhaupt,
   a) arische und dunkelfarbige,
   b) Dämon,
3. Sklave (unterworfener Feind); dreimal im Ṛk; spät.

Çambara, der mit Varcin einer der bekanntesten Dāsas[3]) ist, führt I, 59, 6 auch die Bezeichnung Dasyu. Cumuri und Dhuni heissen Dasyus und sind Dāsas[4]). Der Veda spricht von Mannen und Burgen der Dasyus[5]), von deren Vertreibung aus ihren Sitzen[6]).

[1]) Cf. besonders II, 11, 2. 4. Beachtenswert ist, dass in II 24, 2 aus Çambara *çámbarāṇi* wird. S. meine Bemerkung VMyth. I, 108[1].

[2]) Anders Ludwig, Die neuesten Arbeiten p. 77 ff.

[3]) IV. 30, 14. 15; VI. 26, 5; 47, 21.

[4]) VII. 19. 4: *tvám ní dásyuṃ cúmuriṃ dhúniṃ cásvāpayo dabhítaye.* Beide stehen dem Dabhīti, zu dessen Gunsten sie Indra einschläfert, gegenüber (II, 15, 9; IV, 30, 21; VI, 20, 13; VII, 19, 4). Eigennamen treten sonst grade unter den Dasyus nicht hervor, abgesehen von Çuṣṇa und dem ebenfalls mythischen *dásu aurṇavābhá* II, 11, 18.

[5]) V, 14, 4; II, 20, 8 (*āyasīḥ*); X, 99, 7; AV. X, 6, 20.

[6]) VII. 5, 6: *tvám dásyūṅr ókaso agna ājaḥ.*

Die Bedeutung von *dásyu* ist aber nicht dieselbe [1]). Zwar tritt auch bei dieser Bezeichnung der Gegensatz zu den Ariern klar hervor [2]), aber die religiöse Differenz wird hier mit besonderer Schärfe betont. Sie äussert sich in den Worten *ákarman, ámantu* X, 22, 8; *ádevayu* VIII, 70, 11; *ábrahman* IV, 16, 9; *áyajvan* (I, 33, 4); VIII, 70, 11; *áyajyu* VII, 6, 3; *avratá* I, 51, 8, 175, 3; VI, 14, 3; IX, 41, 2 und *anyavratá* ,andersgläubig' VIII, 70, 11; X, 22, 8; *devapīyú* AV. XII, 1, 37, und zu den beiden Worten *ádevayu, devapīyú* tritt die ausdrückliche Erwähnung der Feindschaft gegen die Devas III, 29, 9; X, 95, 7 [3]); *dasyuhatya* wechselt mit *vṛtrahatya*, aber nicht mit **dāsahatya* und andrerseits wird von den *viçaḥ* der Dāsas [4]), nicht denen der Dasyus gesprochen.

Bei dieser Frage darf das Zeugnis des Avesta nicht überhört werden. Die Verhältnisse sind darin nicht dieselben wie im Ṛk, aber wir können aus ihm zunächst entnehmen, dass der Name, den die Inder ihren Feinden beilegen, seine Heimat im Westen hat. daṅhu, daqyu (altpers. dahyāuṣ) bedeutet ,Gau' und bezeichnet arische [5]) wie nichtarische [6]) Länder. Von nichtarischen Daqyus werden speziell die *tūiryas* (Yt. XIII, 143) die *sairimas, sāinis* und die ,dahischen' (Yt. XIII, 144) genannt. Im Veda ist das Wort Maskulinum und wird ausschliesslich auf Feinde angewendet; die Inder haben also eine aus dem Westen stammende Bezeichnung von Gauen auf ihre Feinde allgemein übertragen.

---

[1]) Ich verweise auf Zimmers Altind. Leben S. 109 ff. Auf die historische Seite in den beiden Namen hat zuerst Ludwig, Nachrichten S. 32 hingewiesen. Kauffmann, PBr. Beiträge XVIII, 155 (cf. AISAK IV, 115) stellt zussa in ahd. hagazussa zu ai. *dasyu (?).

[2]) I, 51, 8; 103, 3; II, 11, 18. 19; III, 34, 9; VI, 18, 3; VII, 5, 6; X, 49, 3.

[3]) Bei den Dāsas finde ich *avratá* nur als Eigenschaft des Pipru.

[4]) II, 11, 4; IV, 28, 4; VI, 25, 2 u. s.

[5]) Yt. VIII, 56. 61; Vd. XIX, 39.

[6]) Yt. XIX, 68. Speziell die unterworfenen Länder: Darmesteter, Orm. p. 270 (§ 219).

Von diesen Feinden werden einige V, 29, 10 *mṛdhrávāc* und *anás*, genannt, wofür nach m. M. nur M. Müllers Übersetzung ‚nasenlos‘ in Betracht kommen kann[1]), die allenfalls auf turanische Stämme passt; die an der Gangesmündung wohnenden *ἀντὶ τῶν στομάτων ἔχοντες ἀναπνοάς* sind doch vorläufig ein zu dunkles Geschlecht.

Für die Annahme, dass der Veda ‚dasische‘ Dasyus von anderen unterschied, haben wir nur einen sehr schwachen Anhalt. Wir könnten ihn höchstens darin finden, dass Cumuri, Dhuni und Çambara sowohl als Dāsas wie als Dasyus gelten (auch bei Namuci V, 30, 9 wechseln beide Worte). Unser Material erlaubt aber keinen sichern Schritt. In einem Punkte nur möchte ich über die bisherigen Ansichten hinausgehen. Von allen Interpreten werden unter Dasyus nur die Ureinwohner Indiens verstanden, eine Ansicht, die durch die Angaben des ṚV. keineswegs gewährleistet ist. Der ṚV. betont immer nur den Gegensatz zu den Ariern und erlaubt, die Nichtarier ebenso in Hindustan wie im Westen und NW. zu suchen. Wenn wir sehen, dass die den Dravidern verwandten Brahuis sich noch heut zwischen die arischen Stämme schieben, so ist es keineswegs unmöglich, dass Berührungen selbst zwischen ihnen und den Ariern im Westen auch ausserhalb des eigentlichen Indiens stattgefunden haben.

Mannigfach wie die Fülle historischer Namen im Gefolge Indras ist die Zahl der Sagen und Mythen, die an diese populärste Persönlichkeit der vedischen Mythologie anknüpfen. Nur langer Beobachtung von vielen Seiten wird es gelingen, hier und dort den Schleier zu heben und einzelne Mythen in das rechte Licht zu setzen. So bedarf die Sage, dass Indra ‚den von Ameisen gefressenen Sohn der Jungfrau von der Stätte holte‘[2]), oder ‚als Ameise‘ die Wälle des Über-

[1]) Siehe die Citate bei Zimmer, Altind. Leben 115.

[2]) IV. 19. 9: *vamrībhiḥ putrám agrúvo adānám nivéçanād á jabhartha* / dazu 30. 16: — *putrám agrúvaḥ párāvṛktam çatákratuḥ* / *ukthéṣv índra ábhajat*. Vergleiche Ludwig, Über die Anfänge S. 11. 12.

mütigen zerstörte[1]) noch der Beleuchtung. Ahalyā, Apālā bleiben dunkel; unsere Überlieferung ist fragmentarisch und zum Teil verwischt; manches wird auf subjektiven Einfällen der Dichter und Dichterlinge beruhen[2]). Ich will nur noch einige Punkte herausheben und mich darauf beschränken, die Sagen von *étaça* und *kútsa* zu behandeln.

étaça.

Neben der Sage, dass Indra nach der Tötung Vṛtras die Sonne am Himmel emporsteigen liess, tritt eine andere auf, die ihn in Beziehung zu *étaça* setzt. *étaça* hat, abgesehen von seiner gelegentlichen adjectivischen Verwendung in I, 54, 6 *rátha étaça* u. a., die Bedeutung ‚Pferd‘[3]); sodann wird es

---

[1]) I, 51, 9: *vṛddhásya cid várdhato dyā́m ínakṣata stávāno vamró ví jaghāna saṃdíhaḥ.*

[2]) Wie viele Schwierigkeiten sich im Einzelnen ergeben, zeigt das Vṛṣākapilied X, 86. Weder Tilaks noch Oldenbergs Erklärung befriedigen und was Geldner (VStud. II, 22 ff.) giebt, ist Phantasie. Von keinem der genannten Gelehrten ist die Stellung des Liedes beim Dvādaçāha berücksichtigt worden, wo es mit dem Kuntāpalied und Paṅktiversen zusammen gebraucht wird (Çāṅkh. ÇS. XII, 6, 13; 8, 2; 13, 1. Āçv. ÇS. VIII, 3, 4). Zoten gehören bei diesem Opfer, wie beim Açvamedha zum rituellen Repertoire (cf. die āhanasyā-Verse) und knüpfen wie beim Mahāvrata an den Indrakult an. Tilak denkt an einen Sternmythus. Vieles ist bei ihm falsch; besonders seine gesuchte Erklärung des Refrains; Vṛṣākapi auf die Sonne zu beziehen, ist ebenfalls nicht möglich. Eher möchte ich glauben, dass Vṛṣākapi ‚der Mannaffe‘ selbst ein Sternbild ist, dessen Aufgang den Wiederbeginn der Somapressung bedeutete. Dem ṚV. kann eine gewisse primitive Kenntnis einzelner Sternbilder, die weit entfernt von dem systematischen Wissen der späteren Zeit war, nicht fremd gewesen sein. Man vgl. z. B. IX, 66, 2 (VMyth. I, 446[1]); ṚV. I, 161, 13 und oben S. 224. In unserem Liede weisen v. 4 (*çvá nv àsya jambhiṣad ápi kárṇe varāhayúḥ*); v. 22 (*yád údañco vṛṣākape gṛhám indrājagantana, kvà syá pulvaghó mṛgáḥ* etc.) vielleicht darauf hin.

[3]) II, 19, 5: *bhárad áṅçaṃ naitaço daçasyán* ||
VIII, 6, 38: *ánu tvā ródasī ubhé cakráṃ ná varty étaçam* |
IX, 16, 1; 108, 2 etc.

von den Pferden Sūryas, bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl gebraucht[1]). Unter diesen Stellen fallen einige besonders in die Augen, in denen Indra in irgend einer Weise den Renner oder Wagen der Sonne fördert oder zurückhält:

IV, 30, 6: *yátrotá mártyāya kám áriṇā indra sū́ryam* |
prā́vaḥ çácībhir étaçam ||

IV, 17, 14: *ayáṃ cakrám iṣanat sū́ryasya*
ny étaçaṃ rīramat sasṛmāṇám |

Der Sonnenlauf kann in verschiedener Weise mythologisch hervortreten: im Wechsel von Tag und Nacht, in den beiden Solstizien, die die Sonnenbahn begrenzen, in der irregulären Unterbrechung durch eine Finsternis. Von den Wendezeiten des Jahres spricht der Ṛ̥V. nur selten. Anzuführen wäre nur X, 179, 2:

çrātáṃ havír ó ṣv ìndra prá yāhi
jagā́ma sū́ro ádhvano vímadhyam |[2])

und X, 171, 4, abgesehen von dem letzten nicht deutlichen Pāda:

tváṃ tyám indra sū́ryaṃ paçcā́ sántaṃ purás kṛdhi |
devā́nāṃ cit tiró váçam ||[3])

[1]) Im Singular:

VII, 63, 2: *úd v eti prasavītā́ jánānām* — |
samānáṃ cakráṃ paryāvívṛtsan
yád etaçó váhati dhūrṣú yuktáḥ ||

--, 66, 14: *yád īṃ āçúr váhati devá étaçaḥ*
víçvasmai cákṣase áram ||

VIII, 1, 11 etc. Cf. noch TS. V, 6, 4: *sajū́ḥ sū́rya étaçena*; VS. XII, 74: *sajū́ḥ sū́ra étaçena.*

Im Plural: X, 37, 3 *yád etaçébhiḥ patarai ratharyási*; 49, 7 (cf. Foy, KZ 34, 237); VII, 62, 2.

[2]) Oldenberg, Rel. d. V. 449[7]. Vgl. dazu in v. 3 die Erwähnung des *mādhyaṃdina sávana.* Da die Mittagspressung und Jahresmitte correspondiren, ist es nicht notwendig aus v. 3 zu folgern, dass v. 2 sich auf den blossen Mittag beziehe.

[3]) Sāy. sagt *devā́nām api tiras tirohitaṃ tair api kva gata iti durvijñātaṃ vaçaṃ kāntam*, aber das ist eine nur auf Umwegen zu er-

Auch das Vorwärtstreiben oder Zurückhalten des Sonnenwagens oder der Sonnenpferde wird man wohl nur auf die Sonnenwendzeiten beziehen können. Viṣṇupur. II, 8, 33 heisst es:

kulālacakraparyanto yathā çighraṃ nivartate
dakṣiṇe prakrame sūryas tathā çighraṃ nivartate

und 36:

kulālacakramadhyastho yathā mandaṃ prasarpati
tathodagayane sūryaḥ sarpate mandavikramaḥ / [1])

Da hiernach der Wagen *udagayane* langsamer, *dakṣiṇe prakrame* schneller fährt, könnte X, 171, 4 (vielleicht) den Übergang zum Dakṣiṇāyana bedeuten, der dem Willen der Götter widerspricht. Auf die Zeit des Wintersolstizes wird dagegen die Mehrzahl der Stellen zu beziehen sein, die von dem Auffinden der Sonne im Dunkel, dem Ersiegen der Sonne u. s. w. sprechen und von denen nicht zu trennen sind, die die Wiedergewinnung des Lichtes preisen und deutlich auf den Jahresanfang verweisen. In welchem Sinne ṚV. IV, 17, 14; 30, 6 zu fassen sind, ist mir nicht möglich zu erkennen; die Andeutung ist zu fragmentarisch.

étaça bedeutet nicht überall das Sonnenross. An einer Stelle bezeichnet es ein davon verschiedenes Wesen, das nach Meinung einiger Forscher mit der Sonne eine Wettfahrt veranstaltet hat V, 29, 5:

ádha krátvā maghavan túbhyaṃ devā́ḥ
ánu viçve adaduḥ somapéyam /
yát sū́ryasya harítaḥ pátantīḥ
puráḥ satī́r úparā étaçe kā́ḥ //

Bergaigne hat (II, 331 [2]) *étaçe* = *étaçāya* gesetzt [2]): ‚als er die

---

reichende Deutung. Eine Anspielung auf den Kampf Indras mit den Göttern finden Grassmann und Ludwig in IV, 30, 5:

yátra devā́ñ ṛghāyató viçvāñ áyudhya éka it /
tvám indra vanū́ṅr áhan //

[1]) Cf. noch Bhagavat-Pur. V, 21.

[2]) Bergaigne selbst übersetzt: ‚Indra a retourné, sens devant

vorausfliegenden Füchse für Etaça zurückbleiben liess'. Für die Berechtigung seiner Auffassung kann ausser dem von ihm selbst angeführten Verse IV, 51, 4 *yénā návagve áṅgire — ūṣā́* noch auf I, 71, 2: *cakrúr gātúm asmé* und VIII, 32, 17: *bráhmā kṛṇota pánya ít (índre)* verwiesen werden [1]). Dürften wir *úparā étaçe kā́ḥ* mit ,er stellte sie unter', d. h. brachte sie in die Gewalt des Etaça, übersetzen, so wäre jede Schwierigkeit gehoben; aber es ist fraglich, ob wir mit *úpara* den Loc. so verbinden dürfen [2]). Indes auch bei Bergaignes dativischer Fassung ist der Gedanke, dass es sich um eine Wettfahrt von Sūrya und Etaça handele, keineswegs angezeigt. Was sollte denn das für ein Etaça sein? Viel eher ist an einen *ratheṣṭhṛ* zu denken, der die Sonnenrosse lenkt, einen ,volucrum moderator equorum'. *étaça* berührt sich der Bedeutung nach nahe mit *aruṇa*, der Bezeichnung für den Wagenlenker der Sonne im klassischen Sanskrit. Ausser Çak. ed. Pischel p. 149 v. 190 [3]) mag auf Ragh. V, 71 [4]) oder Bhagavatpur. V, 21 [5]) verwiesen werden. Seiner wird auch im Sūryaçataka, in dessen philosophische Lehren er verwebt wird, und zwar im *aruṇavarṇa* v. 50 ff. gedacht [6]). Das Mahābh. erzählt im Āstīkaparvan (I, 24 ed. Bomb.), dass Aruṇa zum Wagenhüter

derrière, les Harits —' und bezieht den Vers auf das Zurückführen der Sonne während der Nacht von W. nach Ost.

1) Cf. noch Speyer, Vedische und Sanskrit-Syntax, Grundriss § 81 b.

2) Delbrück teilt mir freundlichst mit, dass er kein Beispiel kenne, wonach bei *púrva, úpara* u. a. der Lokativ im Sinne des Abl. stehen könne.

3) *kiṃ prābhariṣyad aruṇas tamasāṃ vadhāya*
taṃ cet sahasrakiraṇo dhuri nākariṣyat |

4) *yāvat pratāpanidhir ākramate na bhānur*
ahnāya tāvad aruṇena tamo nirastam |

5) Bhagavatpur. V, 21, 16:
purastāt savitur aruṇaḥ paçcāc ca niyuktaḥ sautye karmaṇi kilāste |

6) Cf. *muñcan raçmīn dinādau, dinagamasamaye saṃharaṅç ca svatantraḥ* (53); *yaḥ kāṣṭhādīpano 'gre jaḍita iva bhṛçaṃ sevate pṛṣṭhato 'rkam* (52) u. s. w.

der Sonne bestellt wurde, als sie im Begriff war die Welten zu zerstören:

17: *mahākāyo mahātejāḥ sa sthāsyati puro raveḥ,*
kariṣyati ca sārathyam tejaç cāsya hariṣyati ||
18: — *tataḥ pitāmahājñātaḥ sarvaṃ cakre tadāruṇaḥ* ||
19: *uditaç caiva savitā hy aruṇena samāvṛtaḥ* [1]) —

Die Anschauungen des Ṛ V. und Mahābhārata decken sich nicht; aber die Sage des letzteren, dass die Sonne die Welten verbrannte und ihr dafür ein Wagenlenker gesetzt wird, zeigt doch die Neigung, für die Abweichungen der Sonnenbahn eine Erklärung zu gewinnen. Der Ṛk knüpft an diese Abweichungen die V, 29, 5 angedeutete Sage, dass Indra die eilenden Rosse der Sonne in die Gewalt ihres Führers bringe: ‚sponte sua properant; labor est inhibere volentes'. Auch I, 61, 15 können wir hinzunehmen *praitaçaṃ sū́rye paspṛdhānáṃ saúvaçvye sú̄ṣvim āvad índraḥ* || es ist ein Kampf um die Sonne, nicht mit der Sonne, in dem Indra dem Etaça hilft. Bei dem geringen Umfange des vorhandenen Materials lässt sich die vorgeschlagene Deutung nur als Vermutung bezeichnen, aber ich denke, dass sie mehr befriedigt als die vermeintliche Wettfahrt mit einem von der Sonne ganz verschiedenen und unverständlichen Wesen. Den Kampf um die Sonne auf die Solstizien zu beziehen, scheint noch aus einem besonderen Grunde angezeigt. V, 31, 11 steht das Wort *páritakmyā* dabei:

sū́raç cid ráthaṃ páritakmyāyām

---

[1]) An einer Stelle wird gesagt, dass Indra der Sonne im eigenen Hause den Namen eines Dāsa mache (V, 33, 4: *tatakṣé sū́ryāya cid ókasi své vṛ́ṣā samátsu dāsásya nā́ma cit*). Ich denke, dass die Erläuterung dieses Verses an die eben erörterten Anschauungen anknüpfen muss. Den Namen eines Dāsa kann die Sonne nur erhalten, wenn sie entsprechend der Sage des Mbh. die Welten durch ihre Glut zerstört; nicht nur in Indien, sondern auch in anderen tropischen Ländern hat die Sonne den Namen eines Feindes erhalten. Im Mbh. (Karṇaparvan 87, 58 ff.) stehen Indra und dann die Götter auf Arjunas, Sūrya und nachher die Asuras auf Karṇas Seite.

pûrvaṃ karad úparaṃ jūjuvā́ṅsam |
bhárac cakrám étaçaḥ sáṃ riṇāti
puró dádhat saniṣyati krátuṃ naḥ ||

Man kann *páritakmyā* nicht von *tak* trennen, und Ludwig (IV, 33) hat es, glaube ich, richtig auf „die Wendung in der Rennbahn" bezogen [1]). Jedenfalls dürfte das das Ursprüngliche sein. Für die weitere Erklärung kommt V, 30, 13. 14 wegen des dort dabeistehenden *aktór vyùṣṭau* in Betracht:

13cd: *tīvrá índram amamanduḥ sutáso*
aktór vyùṣṭau páritakmyāyāḥ |
14ab: *aúchat sá rátrī páritakmyā yā́ṅ* [2]).
ṛṇaṃcayé rā́jani ruçámānām |

VI, 24, 9 finden wir diesen Ausdruck in unwesentlicher Veränderung: *aktór vyùṣṭau páritakmyāyām*. Es handelt, wegen *aktór*, *rátriḥ*, sich hier um den Wendepunkt des Jahres, um die Neujahrsnacht, die man *rátri p.* oder auch allein *páritakmyā* nennen kann [3]): „beim Aufleuchten der Nacht der Wende". Diese Auffassung passt in V, 31, 11 vortrefflich: „der Sonne Wagen, der zurückbleibt, trieb er voran in der Entscheidungsnacht".

In diesen Nächten der Sonnenwenden, wo der Sonnenwagen das äusserste Ende seiner Bahn erreicht, hätte also Indra dem Wagenführer geholfen [4]). Demnach bedeutet *étaça:*

---

[1]) Geldner. VSt. II, 36: ‚die entscheidende Wendung um den Wagen des Gegners, das Schneiden und Überholen desselben —'.

[2]) Ich sehe keine Veranlassung, mit Pischel (VStud. I, 82) *páritakmyā yā́ṅ* in *páritakmyāyām* zu verändern (cf. AV. III, 10, 4 *iyám eva sá yá prathamā́ vyaúchat*); eher könnte ich mich in 13d entschliessen für den Gen. *páritakmyāyāḥ* den Loc. zu setzen und hätte VI, 24, 9 für mich.

[3]) X. 62, 2: *parivatsaré* s. VMyth. II, 28.

[4]) Was in V, 31, 11 die Worte *bhárac cakrám étaçaḥ sáṃ riṇāti* bedeuten, vermag ich allerdings nicht zu sagen. Unwahrscheinlich ist, was Bergaigne II, 331 dazu bemerkt: ‚Il semble, en qualité de cheval nocturne, opposé aux Harits, quoique celles-ci . . traînent aussi quelquefois le soleil de l'occident à l'orient'. Die Parallelstelle I, 121, 13

tváṃ sū́ro harito rāmayo nṝ́n
bhárac cakrám étaço nā́yám indra |

1. Pferd, bes. das Sonnenross,
2. Wagenführer der Sonne.

Damit komme ich ziemlich nahe an die Auffassung Sāyaṇas heran, der étaça bald als Ross, bald als Ṛṣi (allerdings in andrer Weise) erklärt; denn einen Ṛṣi wird man den Wagenführer der Sonne im Hinblick auf Aruṇa wohl nennen können.

Indra und Kutsa.

Wer die Nachrichten der späteren Zeit über den Namen dieses Schützlinges des indischen Nationalgottes durchgeht, wird sich der Überzeugung nicht verschliessen, dass es sich um einen historischen Gotranamen handelt, dessen wirklicher oder mythischer Ahnherr von seinen Nachkommen zu einem göttlichen, Indra nahestehenden Wesen erhoben worden ist[1]. In den Texten der Brāhmaṇas und Sūtras nimmt sein Geschlecht mehrfach eine niedere Stellung ein; hier liegt die Tradition anderer Familien vor, die mit den Kautsas aus religiösen oder andern Gründen im Streit gelegen und bei der Feststellung des von ihnen selbst zur Geltung gebrachten Rituals ihre Gegner in Acht erklärt hatten.

Wir begegnen dem Namen beim Somakauf. Der Soma-

---

hilft nicht weiter. Geldner (VStud. II, 162) übersetzt Pāda *a)* richtig: ‚du brachtest zum Stehen'. *bhárat* in *b)* aber wird wohl nur ‚nehmen, entreissen' heissen mit der Ergänzung *sūrye paspṛdhānāḥ*. Cf. II, 20, 6: *áva — çíro bharad dāsásya*; *bhar* wird ferner vom Ziehen des Wagens (‚dem Tragen der Deichsel') gebraucht I, 100. 16: *vṛ́ṣaṇvantaṃ bíbhratī dhūrṣú rátham*; X, 94, 6: *sākáṃ yuktā́ vṛ́ṣaṇo bíbhrato dhúraḥ*. Ein Ausdruck aus der Terminologie des Wagenkampfes scheint es nicht zu sein. Rām. VI, 104, 17 ff., wo die Erfordernisse eines guten Wagenführers aufgezählt sind, finde ich dieses Wort nicht.

[1] Ep. Ind. II, 22. 364. 365 studirt ein Kautsa die Vājasan. Saṃh. in der Mādhyaṃdinarecension. Ep. Ind. III, 342 wird ein Kauccha (Kautsa) erwähnt, der den Āṅgirasa-Āmbarīṣa-Yauvanāçvapravara hat und die Kauthumaçākhā des SV. studirt. Cf. auch V, 100.

händler gilt als ein verächtliches Wesen; in den Ritualien wird als Somahändler ein Kautsa (entweder allein oder in Abwechslung mit einem Çūdra) genannt: ‚*athainām (somakrayaṇīm) pradakṣiṇam āvṛtyādbhir abhyukṣyodīcīm utsṛjati / saiṣā kautsasya bhavati / atha kautsād rājānam ādatte*‘ (Baudhāyana im Agniṣṭomabhāga 15) und weiter in demselben Abschnitt *yajamānam adbhir abhyukṣya kautsāya vā parikarmiṇe voṣṇīṣaṃ prayacchati* [1]).

Auch von Kāt. wird ein Kautsa oder Çūdra als Verkäufer genannt [2]), und der Kommentar bemerkt dazu, ein Kautsa sei aus demselben Gotra wie Kutsa, während nach andrer Meinung ein K. einer sei, dessen Handlungsweise verächtlich ist. Beide Bedeutungen werden nicht weit von einander liegen. Wahrscheinlich hat die an Kutsa sich anhängende und in Ableitungen wie *kutsana, kutsay*, auch Pāli *kucchā* sich äussernde Geringschätzung ihren Ausgangspunkt in der verachteten Stellung gehabt, die den Kutsas im Kreise der vedischen Geschlechter trotz ihrer selbständigen Teilnahme an der Mantradichtung aus unbekannten Gründen zugewiesen wurde. Wir können Ähnliches bei den Kaṇvas beobachten, die wie die Kaçyapas von der Verteilung der Dakṣiṇās beim Somaopfer ausgeschlossen wurden [3]) und auch nach dem Charakter der Lieder des VIII. Buches (VMyth. III, 64, 268) nicht zu der Elite der vedischen Familien gehörten. Ihr Name ist AV. II, 25 der eines Dämons, und in einem Vārttika zu Pāṇ. III, 1, 14 wird *kaṇvacikīrṣā* im Sinne von *pāpacikīrṣā* gebraucht; auch hier hat der Name eines vedischen Ṛṣigeschlechtes eine Nebenbedeutung erhalten, deren Anlass in seiner feindseligen Stellung zu andern Geschlechtern gesucht werden muss.

Nach einer Erzählung des TMBr. war Kutsa mit dem

---

[1]) Āp. X, 20, 12: *kautsād rājānaṃ krīṇīyād anyasmād vā brāhmaṇād ity uktvāhāpy abrāhmaṇād iti*.

[2]) VII, 6, 3. 4 (cf. VMyth. I, 71 [1]).

[3]) Āp. XIII, 7, 5.

Beinamen Aurava ein Gegner Indras, dem er zu opfern verbot. Seinem unfolgsamen Hauspriester Upagu schlug er zur Strafe den Kopf ab[1]. Von einem Kautsa berichtet Yāska den Ausspruch *anarthakā hi mantrāḥ* (I, 15). Zwar führen vereinzelte Angaben auf die Spuren eines besonderen Kutsarituals. Bei Gobhila heisst es, dass die Kutsas alle vier Aṣṭakās mit Fleisch begehen[2]; TMBr. XIV, 11, 25 und anderwärts werden Sāmans erwähnt, die auf Kutsa zurückgehen[3]; ihre besondere Art das Finale zu singen wird Lāṭ. VII, 8, 19 citirt; nach Āçv. I, 2, 5 sagt ein Kautsa den Himlaut und beschränkt sich vorher auf Flüsterung der Worte *bhūr bhuvaḥ svar;* den vorangehenden Japa lässt er ganz weg u. a.[4]. Āp. XXIV, 8 nennt *āṅgirasa, māndhātra, kautsa* als den *tryārṣeya* der Kutsas. Aber diese Beweise eines eigenen Kultus der Kutsas können nach meiner Meinung nicht über die bis in den Ṛk zurückreichenden Gegensätze hinwegtäuschen, die innerhalb der vedischen Geschlechter und Stämme bestanden und von dem einen oder andern Mitgliede jener Familie herbeigeführt worden sein mögen. Von seinen Söhnen oder Anhängern ist der Ahnherr der Familie zu einem Freund und Gefährten Indras erhoben worden. Wir finden überall in der vedischen Litteratur die Neigung, die Ṛṣis in persönliche Beziehung zu den Göttern zu bringen. Kaṇva kommt durch eines seiner Sāmans zum Einverständnis mit Indra (TMBr. IX, 2, 6); Turaçravas preist mit zwei Sāmans Indra, der ihm dafür Speise von der Yamunā holt

---

[1] XIV, 6, 8: *upagur vai sauçravasaḥ kutsasyauravasya purohita āsīt | sa kutsaḥ paryaçapad ya indraṃ yajātā iti | sa indraḥ suçravasam upetyābravīd yajasva māçanayāmi vā iti | tam ayajata | sa indraḥ puroḍāçahastaḥ kutsam upetyābravīd ayakṣata mā kva te pariçaptam abhūd iti | kas tvāyaṣṭeti | suçravā iti | sa kutsa aurava upāgoḥ sauçravasasyodgāyata audumbaryā çiro 'cchinat | sa suçravā indram abravīt | tvattanāt vai medam īdṛg upāgād iti* — ISt. X, 32.

[2] Gṛhya S. III, 10, 6.

[3] Weber, Verzeichnis II, p. 22.

[4] Cf. nach Āçv. I, 4, 6; VII, 1, 19; Lāṭ. X, 2, 9 u. a.

(IX, 4, 10); die Vaikhānasas waren Indras Freunde (ib. XIV, 4, 7); die Ṛṣis sehen Indra nicht leibhaftig, nur Vasiṣṭha erreicht mittelst des Nihavasāman seinen Anblick und erhält von ihm die Stomabhāgas verkündet (ib. XV, 5, 24); Indra geht mit Ruçamas einen Wettstreit ein; wer von ihnen die Erde zuerst umschreite, der sei Sieger; Indra umschreitet die Erde, Ruçamas Kurukṣetra (XXV, 13, 3); die Vasiṣṭhas geben Indra durch ihren lauten Gesang bei den Çakvarīs Energie (ṚV. VII, 33, 4); Vasiṣṭha selbst leitet seinen Ursprung auf Mitra-Varuṇa zurück und empfängt von Dhātṛ Savitṛ das Rathaṃtara. Wir finden Manu, Indra und Asuras MS. IV, 8, 1, Bharadvāja und Indra TBr. III, 10, 11, 3. Jamadagni und Viçvāmitra (gegen Vasiṣṭha) und Indra TS. (II, 2, 12p); III, 1, 7, 3; TMBr. IX, 4, 14; Gṛtsamada und Indra Ait. Br. V, 2, 4. Als weitere Beispiele derartiger Verbindungen seien aus dem Ṛk noch genannt VII, 88, 3: *á yád ruhā́va váruṇaç ca nā́vam* — und VIII, 69, 16. So wird auch Kutsa von den Seinigen erhöht und zwar zu einem von des Windes Rossen gezogenen Wagengefährten Indras *indrākutsā váhamānā ráthenā vām átyā ápi kárṇe vahantu* (V, 31, 9); wir brauchen hier nicht mit Bergaigne[1]) nach einem mythologischen Hintergrund zu suchen.

Der bedeutsamste Zug in der Familientradition der Kutsas ist die Beteiligung ihres Ahnherrn am Çuṣṇakampf. Wie Atri die von Svarbhānu verdunkelte Sonne befreit und an den Himmel setzt[2]), so hat Kutsa dem Çuṣṇa das Sonnenrad entwunden. Den Nachkommen Atris wird mit Aus-

[1]) II, 336: ‚l'identité de Kutsa avec Agni ou Soma, déjà suggérée par son caractère de sacrificateur et d'ancêtre mythique, semble de plus confirmée par des arguments directs . . . Kutsa peut d'ailleurs représenter aussi l'autre forme céleste d'Agni et de Soma, c'est-à-dire le soleil'. Es handelt sich nirgends um Soma, Agni oder die Sonne, sondern um ein mythisches oder wirkliches, zum Halbgott erhobenes Stammeshaupt, das wir von seinem Gotra nicht trennen können.

[2]) Cf. ṚV. V, 40. Lanman, Festgruss für Roth S. 187.

nahme einiger[1]) noch im späteren Ritual dafür die Auszeichnung zuteil, dass man einem von ihnen bei der Verteilung der Dakṣiṇās feierlich Gold zu überreichen pflegt (Āp. XIII, 6, 12[2]). Die Kutsas aber müssen sich mit der niedrigen Stellung eines Somaverkäufers begnügen; die ‚Tat' ihres Ahnen ist vergessen und bei den anderen vedischen Geschlechtern nicht in Ehren geblieben.

Çuṣṇa.

In etwa 7 Stellen sind, abgesehen von Indra, nur Kutsa und Çuṣṇa genannt[3]), in der Mehrzahl jedoch Kutsa, Çuṣṇa, Sūrya[4]). Ich glaube, dass wir die Tradition nicht vergewaltigen, wenn wir alle Verse zusammenfassen und auf denselben Mythos beziehen.

Bei einer grossen Zahl der in den Indrasagen genannten Gegner ist die Grenze, wie Oldenberg mit Recht betont, zwischen dem himmlischen und irdischen, zwischen dem historischen und mythologischen Kern so schwer erkennbar, dass eine Entscheidung darüber, wo wir den Schauplatz des Kampfes suchen sollen, oft schwer zu treffen ist. Das gilt auch für Kutsas Gegner Çuṣṇa. Während er in mehreren Stellen als irdischer Gegner erscheint, dessen Burgen Indra

---

[1]) Nāmlich der Hāleyas, Vāleyas, Kaudreyas u. s. w. Kāt. X, 2, 21. Im Nāgānanda spielt ein Ātreya die Rolle des Vidūṣaka.

[2]) Cf. Çat. Brāhm. IV, 3, 4, 21 und Eggeling zur Stelle. Das Brāhmaṇa bezieht allerdings die Goldspende nicht auf diese Tat, sondern allgemein auf die Vertreibung „der Finsternis der Asuras, die in den Opferplatz einbrachen". Ludwig, Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen p. 7. 8. Über einen Ātreya als Purohita s. Ait. Br. VIII, 22.

[3]) I, 51, 6; 63, 3; II, 19, 6; (V, 31, 7;) VII, 19, 2; X, 49, 3; 99, 9. Auffallend ist, dass in den von der Tradition auf Kutsa selbst zurückgeführten Liedern (I, 94—98; 101—115; IX, 97, 45—58; X, 105) Çuṣṇa nur obenhin genannt wird (I, 101, 2; 103, 8).

[4]) I, 121, 9. 10; 174, 5; 175, 4; IV, 16, 12; 30, 8; V, 29, 9. 10; VI, 20, 5; 31, 3.

bricht[1]), weisen andere auf einen Naturmythus hin. Die Frage wäre leicht entschieden, wenn wir einfach Sāyaṇa folgen könnten, der Çuṣṇa in der Mehrzahl der Fälle mit *çoṣaka*[2]) wiedergibt und als Asura erklärt; dann wäre *çoṣaka* ‚der Ausdorrer‘, der etwa zur Zeit der Sommersonnenwende das Sonnenrad an sich reisst und alles versengt. Zur Stütze dieser Erklärung wird man vielleicht auf einige Verse verweisen, in denen neben Ç. das Wort *kuyava* „Misswachs“ steht und als Epitheton von Ç. aufgefasst werden könnte[3]); eine andere Stelle zeigt jedoch beide Worte getrennt und widerrät die Identificirung[4]). Aber selbst, wenn die Ableitung von *çuṣ* richtig wäre, so würden noch andere Deutungen möglich sein als die auf die heisse Zeit. Im Altslavischen heissen nicht die Sommermonate, sondern der März *suchyj*, d. i. der trockne Monat, im Lit. ist *saũsis* ‚Dezember, Januar‘[5]). Oder Çuṣṇa könnte eine Himmelserscheinung von übler Vorbedeutung, z. B. eine Sonnenfinsternis sein, deren Eintreten Misswachs, dürre Zeit o. ä. Dinge bedeutet. Vor jeder schnellen Folgerung werden wir uns

---

1) I, 33, 12: *ny àvidhyad ilībíçasya dṛḷhá*
ví çṛṅgíṇam abhinac chúṣṇam índraḥ /
—, 51, 11: *ugró yayiṃ nir apáḥ srótasāsṛjat*
ví çúṣṇasya dṛṅhitā́ airayat púraḥ /
IV, 30, 13: *utá çúṣṇasya dhṛṣṇuyā́ — / púro yád asya sampiṇák* //
VIII, 1, 28: *tváṃ púraṃ cariṣṇvàṃ vadhaiḥ çúṣṇasya sáṃ piṇak* /
(Ist *púr cariṣṇú* eine „fahrbare Burg“ d. h. eine Art von Kriegswagen?)

2) I, 11, 7: *bhūtānāṃ çoṣaṇahetum* (= Piprum); 33, 12: *jagataḥ çoṣakaṃ vṛtram*; 56, 3: *sarvasya çoṣakam asuram*; 63, 3: *çoṣayitāram*; 54, 5: *rasānāṃ çoṣayitur ādityasyāpi* etc. (cf. Yāska V, 16), aber auch I, 121, 10: *tamasas tamorūpasya çuṣṇasyāsurasya* und ib. *phaligam meghārūpeṇāvṛṇvantam.*

3) II, 19, 6; IV, 16, 12; VI, 31, 3; VII, 19, 2.

4) I, 103, 8: Çuṣṇa, Pipru, Kuyava. VII, 19, 2: *dā́sam yác chúṣṇaṃ kúyavam* — ist nach Sāy. = *çúṣṇaṃ ca kúyavaṃ ca.* — I, 104, 3 erwähnt die beiden Frauen Kuyavas, die in Milch baden und im Strom der Çiphā getötet werden sollen.

5) Schrader, Reallexikon S. 550.

mit Rücksicht auf die Spärlichkeit der Angaben im ṚV. hüten müssen[1]). Wer Ç. als irdischen Feind oder als eine der Sonnenwendzeiten oder als Sonnenfinsternis (= Svarbhānu; eine Möglichkeit, die Ludwig schon erörtert hat) erklären will, wird immer das eine oder das andere Argument zu seinen Gunsten anführen können. Ich selbst möchte glauben, dass der letzten Möglichkeit der Vorzug vor den andern beiden gebührt. Hierzu bestimmt mich die Wahl der Ausdrücke *muṣāyá sū́ryam* (I, 175, 4; IV, 30, 4; VI, 31, 3); *pra* + *vṛh* (I, 174, 5; IV, 16, 12; V, 29, 10), die auf ein Hervorreissen des Sonnenrades aus der Gewalt Rāhus am besten passen[2]), ferner die Zeitbestimmungen *purā́ yát sū́ras támaso*

---

[1]) Im 5. Buch ist vṛtra an den zwei Stellen, wo es vorkommt (37, 4; 42, 5) Appellativum. vṛtrahan erscheint zwar öfter (29, 7; 35, 6; 38, 4; 40, 1. 4; 86, 3) aber die Vṛtrasage kennt das Maṇḍala nicht. Anstelle des Dämons Vṛtra ist daselbst Çuṣṇa getreten, der wenigstens in V, 32 ähnlich wie sonst Vṛtra beschrieben und von Indra auch *vajreṇa* erschlagen wird. Ob das eine ursprüngliche Fassung oder spätere Übertragung ist, lässt sich bei dem gegenwärtigen Stand unsrer Forschung nicht sagen. Aber an und für sich sieht die Çuṣṇasage in V, 32 wie eine Doublette zu dem Vṛtramythos der andern Familien aus; ohne dass darum Vṛtra und Çuṣṇa dasselbe bedeuten müssen. Die Atris und Kutsas feiern eben in Indra nicht den Vṛtratöter, sondern den Çuṣṇafeind. Dazu käme III, 31, 8, wo Çuṣṇa in Verbindung mit der Aṅgirassage vorkommt und wohl für Vala steht. Man vgl. auch, dass I, 174, 2 Indra *yū́ne purukútsāya* den Vṛtra übergibt, wie I, 63, 3 *yū́ne kútsāya* den Çūṣṇa. Die Tradition scheint hier sich zu verwirren.

Çuṣṇa wird V, 32, 3 als *mahā́n mṛgá* bezeichnet. (Çuṣṇa ist *çṛṅgin* I, 33, 12.) Ausser diesem Vers erscheint die dämonische Gazelle in 29, 4; 34, 2 desselben Buches, sonst nur selten (I, 80, 7 māyín und VIII, 93, 14 abgesehen von dem zweimaligen mṛ́gaya). Wie ich schon WZKM. XIII, 316 ff. bemerkte, führt hier von dem Veda aus eine direkte Linie auf den in eine Gazelle sich verwandelnden Zauberer Mārīca des Rāmāyaṇa.

[2]) Wir finden dieselbe Terminologie I, 130, 9:

sū́raç cakráṃ prá vṛhaj jātá ójasā
prapitvé vā́cam aruṇó muṣāyati
īçānā́ ā́ muṣāyati / uçánā yát —

Hier tritt *aruṇó* auf, was Indra, aber auch den Wagenlenker Aruṇa be-

ápītes I, 121, 10[1]) ,ehe die Sonne ins Dunkel versinkt'[2]) und *prapitvé áhnaḥ* IV, 16, 12[3]), sowie V, 31, 7: *prapitvám yán.* Es war ein brahman oder ein sāman, das Kutsa erfunden hatte und Indra erhörte. Dieser Spruch mag bei andrer Gelegenheit wiederum erprobt worden sein, und so würde es sich erklären, warum IV, 16, 12 zuerst der Aorist *ní barhīḥ,* nachher der Ipv. *prá mṛṇa kutsyéna* (,durch den Kutsaspruch'[4]) gleichsam als Arthavāda und Vidhi gebraucht wird.

Von andern Gegnern Kutsas sind Ilībiça, Tugra, Tūrvayāṇa[5]) genannt. Wenig erfahren wir über Tūrvayāṇa und auch Ilībiça ist ein ganz vereinzelter Name; öfter kommt Tugra vor, dessen Sagenkreis Baunack[6]) gründlich behandelt hat. Die Dürftigkeit unsers Materials erlaubt nicht, hier viel weiter zu gehen. Hervorzuheben ist, dass ein

---

zeichnen kann; die Unsicherheit über das daneben stehende *vácam* gestattet keinen Schluss.

[1])
purá yát sū́ras támaso ápītes
tám adrivaḥ phaligáṃ hetím asya |
çúṣṇasya cit párihitaṃ yád ójo
diváḥ pári súgrathitaṃ tád ā́daḥ ||

[2]) Oldenberg, Rel. d. V. 160[2] (cf. Sāy: *tamorūpasya çuṣṇasya* oben).

[3]) Es wäre nicht notwendig, IV, 16, 12 *(prapitvé áhnaḥ)* und IV, 28, 2. 3 *(purá madhyáṃdināt)* zu combiniren. Es kann sich um Ereignisse verschiedener Art und Zeit handeln. In IV, 16, 12 sind Indra-Kutsa, hier Indra-Indu in Tätigkeit, dort steht, wie meist in der Kutsatradition, *pra* + *vṛh*, hier *ni* + *khid.* Mir scheint aber, dass Bloomfields Erklärung des Ausdrucks *prapitvé* (JAOS. XVI, 24 ff.) ,at the morning pressure of the day' sachgemäss ist und darum aus der Kombination beider Verse sachliche Schwierigkeiten nicht erwachsen.

[4]) Die Deutung von *kutsya* wird, soviel ich weiss, stets verfehlt. Eine Waffe o. ä. hat Kutsa nicht; die Waffe hat Indra, während einem Ṛṣi ein Spruch oder Sāman zukommt.

[5]) Ich lasse Smadibha bei Seite, das man mit Baunack als Adj. (,mit Gefolge') ansehen könnte. Als ein Konkurrent Kutsas beim Opfer erscheint Luça. Siehe TMBr. IX, 2, 22 und Hanns Oertel, JAOS. XVIII, p. 31. Indra wendet sich Kutsa zu und wird von ihm an den Hoden gefesselt. Die Sage ist alt und findet sich wie bekannt ṚV. X, 38, 5.

[6]) KZ. XXXV, 485 ff.

Kutsa in mehreren Stellen als Feind Indras angesehen wird und der Zwiespalt der Meinungen, den wir in der späteren Litteratur antrafen, somit, wie angedeutet, schon aus der Zeit des ṚV. datirt. Während der von Indra unterstützte Kutsa IV, 26, 1; VII, 19, 2; VIII, 1, 11 *ārjuneyá* und I, 51, 6; VI, 26, 3 *atithigvá;* I, 63, 3 *yúvan* heisst, führt der von Indra verlassene und seinen Feinden übergebene K. die Beinamen *atithigvá āyú*[1]). Gegner ist jener Tūrvayāṇa, ‚der

---

[1]) I, 53, 9: *tvám etā́ñ janarā́jño dvír dáça*
abandhúnā suçrávasopajagmúṣaḥ |
ṣaṣṭíṃ sahásrā navatíṃ náva çrutó
ní cakréṇa ráthyā duṣpádāvṛṇak ||
10: *tvám āvitha suçrávasaṃ távotíbhis*
táva trā́mabhir indra tū́rvayāṇam |
tvám asmai kútsam atithigvám āyúm
mahé rā́jñe yū́ne arandhanāyaḥ ||
II, 14, 7: *kútsasyāyór atithigvásya vīrā́n*
ny ā́vṛṇag bhāratā sómam asmai ||
VI, 18, 13: *prá tát te adyā́ káraṇaṃ kṛtáṃ bhūt*
kútsaṃ yád āyúm atithigvám asmai |
purū́ sahásrā ní çíçā abhí kṣā́m
út tū́rvayāṇaṃ dhṛṣatā́ ninetha ||
VIII, 53, 2 (Vāl.): *yá āyúṃ kútsam atithigvám árdayo*
vāvṛdhānó divédive |

Mit Rücksicht auf die ständige Verbindung dieser drei Worte (die Sāy. als drei Könige erklärt) glaube ich den so bezeichneten Kutsa von dem blossen Kutsa Atithigva unterscheiden zu müssen. Atithigva ist ein Beiname, auch ein Beiname Divodāsas (Oldenberg, ZDMG. XLII, 210. 211). Wer diesen Kutsa A. Āyu nicht von dem K. A. trennen will, muss annehmen, dass in dem Liede I, 53, 8—10 zwei verschiedene Überlieferungen zusammengeflossen sind, deren eine Kutsa Atithigva als Sieger mit Indras Hilfe über Karañja und Parṇaya kannte (v. 8), während die zweite Kutsa A. in die Hände des Tūrvayāṇa fallen liess; das wäre gewiss möglich. Auch Suçravas spielt v. 9 eine andere Rolle als in v. 10. Principiell wird gegen die Bemerkungen Oldenbergs l. c. Anm. 7 nichts einzuwenden sein. Dem Dichter unsers Liedes — die Tradition nennt ihn Savya Āṅgirasa — hätten dann die wechselvollen Geschicke ein und desselben Kutsa dazu gedient, die Macht Indras zu schildern. Cf. auch Ludwig, ṚV. III, 157 und Perry, Indra p. 65.

jugendliche König' und mit ihm Suçravas. Ein Suçravas fungirt TMBr. XIV, 6, 8 als Kutsas Purohita, der entgegen dem Befehl seines Herrn Indra opfert und zur Strafe dafür von ihm enthauptet wird (p. 286). Dieser feindliche Kutsa führt in der Legende den Beinamen Aurava und wird darum von dem K. Atithigva Āyu als verschieden anzusehen sein; als Beweis alter Feindschaft mehrerer Mitglieder des Kutsagotra gegen Indra und gegen Suçravas ist diese Stelle nicht ohne Gewicht.

Indrāgnī.

Während die Dualverbindung Agni-Soma nach Ursprung und Bedeutung leicht verständlich ist, verhält es sich mit dem viel häufiger auftretenden Dvandva Indrāgnī anders. Wir begegnen beiden Göttern in ganz verschiedenen Beziehungen zu einander und finden den Grundgedanken schwer heraus, der die Dualcomposition veranlasste. Agni soll Indra herbeiführen III, 53, 4; V, 5, 3; er brät Indra die 300 Büffel V, 29, 7 und gewährt dem Schutz, der für Indra Soma presst IV, 25, 4[1]); VIII, 100, 1 sichert Agni Indra zu, ihm Kräfte zu verleihen, wenn er ihm einen Anteil am Opfer gewähre und Indra stimmt zu, damit Agni sein Freund sei und mit ihm vereint die Feinde schlage[2]). X, 52, 5 verspricht Agni den Göttern in Indras Arme den Donnerkeil zu legen, dann werde er in allen Kämpfen siegen. X, 32, 6 wendet der Dichter sich an Agni, über dessen Versteck ihn Indra belehrt habe. Gemeint ist, sicher wenigstens in zweien dieser Verse, das Opferfeuer, der Vaiçvānara-agni der Götter[3]). Aber das gibt noch keinen Aufschluss über die Bedeutung der dualen Verbindung, die in mehreren ihnen allein oder vorzugsweise gewidmeten Liedern des ṚV. auftritt und im Ritual Spenden in grosser Zahl bei verschiedenen kleinen und grossen Opfern empfängt. Indra-

---

[1]) Cf. Bergaigne II, 296. 7.
[2]) Cf. Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 54 ff.
[3]) VMyth. II, 137 ff.

Agni soll z. B. Jemand opfern, der Nachkommenschaft wünscht, der gegen ein Reich oder Nebenbuhler streitet, der in den Kampf ziehen will oder im Kampf gesiegt hat u. s. w.[1]. Indra-Agni (oder auch in umgekehrter Stellung Agni-Indra[2]) erhalten einen Graha beim Agniṣṭoma und haben einen eigenen Priester, den Acchāvāka, ‚kalator', der ihr Çastra recitirt[3]; ein besonderer Ekāha sowie ein ganzes Ayana wird nach ihnen genannt[4]. Wir treffen gelegentlich bei Erörterung der Ceremonien Äusserungen wie *IA. vai devānām ojiṣṭhau baliṣṭhau sahiṣṭhau sattamau pārayiṣṇutamau*[5], *IA. vai devānām ojobhṛtau*[6], *prāṇāpānau vā etau devānāṃ yad IA. — ojo balaṃ vā etau devānām*[7] oder *yad vahī tenāgneyaḥ yan muṣkaras tenaindraḥ*[8] oder auch *āgneyī vai rātriḥ — aindram ahaḥ*[9]. Mehrfach begegnen wir, sowohl in rituellen Texten[10] wie in der späteren

---

[1]) TS. II, 2, 1, 1; eine Spende bei den Varuṇapraghāsāḥ, ferner: *aindrāgnaṃ punarutsṛṣṭam ālabheta ya ā tṛtīyāt puruṣāt somaṃ na pibet* TS. II, 1, 5, 5; wenn das Pferd die svayamātṛṇṇa-iṣṭakā beriecht, sagt er den Vers: *IA. aryathamānām iṣṭakāṃ dṛṃhatam* etc. TS. IV, 3, 6 (V, 3, 2). Wer das Feuer anlegt, soll nachher für IA. und für Aditi opfern TBr. I, 1, 6, 5. Als Indra seiner Kraft beraubt wurde, brachte er ein Aindrāgnaopfer I, 6, 1, 7. In Verbindung mit dem Viçākhe-nakṣatra TBr. III, 1, 1, 11.

[2]) ÇÇS. III, 12, 3.

[3]) Ait. Br. II, 36, 4; Çat. Br. III, 6, 2, 13; IV, 3, 1, 1 ff. VMyth. I, 262[1].

[4]) ekāha: TMBr. XIX, 15, 1; 17, 1; Lāt. IX, 4, 30; ÇÇS. XIV, 29, 1. ayana: TMBr. XXV, 11, 1. ÇÇS. XIII, 29, 28.

Als Indrakukṣī gelten die beiden, dem Abhijid-Viçvajid folgenden *paurṇamāvāsye*, bei denen *ubhā kukṣī pṛṇatām, vārtraghnaṃ ca māghonaṃ ca* Stichworte sind.

[5]) Ait. Br. II, 36, 4; TBr. III, 8, 7, 1.

[6]) TS. V, 3, 2.

[7]) TBr. I, 6, 4, 3. Beide werden darum mit ‚*sarve devatāḥ*' gleichgesetzt. Çat. Br. IX, 5, 2, 10; XIII, 5, 3, 2 oder *ete vai devate anv anye devate* XI, 8, 3, 3 u. s. w.

[8]) MS. IV, 3, 1 (40, 12); TBr. I, 6, 1, 7.

[9]) TBr. I, 1, 4, 3; II, 1, 2, 7; s. oben p. 213.

[10]) Çat. Br. II, 5, 4, 8; X, 4, 1, 5. 9; TS. II, 1, 5, 6; TMBr. XV, 4, 8:

Litteratur [1]), der Anschauung, dass Agni das Brahman, Indra das Kṣatra bedeute. Alles in allem genommen, Äusserungen, mit denen nicht viel anzufangen ist, wenngleich es falsch wäre, sie als ‚Gelegenheitseinfälle' ganz zu verwerfen oder als Ausflüsse des Henotheismus zu betrachten. Ich glaube, unter diesen Umständen einer mit grosser Regelmässigkeit wiederkehrenden Tatsache Aufmerksamkeit zuwenden zu sollen; es ist die Stellung beider Götter beim Neumondsopfer, dessen Mittelpunkt sie so einnehmen, wie Agni-Soma die Mitte des Vollmondsopfers. Maitr. Saṃh. I, 5, 7 (75, 10): ‚*agnīṣomīyayā pūrvapakṣa upastheyo 'gnīṣomīyo vai pūrvapakṣo — aindrāgnyāparapakṣa upastheya aindrāgno vā aparapakṣaḥ*. Für Indrāgnī kann Mahendra oder Indra eintreten, aber die Verehrung jener bildet die Norm. Wie bei dem Neumondsopfer ist es bei dem *nirūḍhapaçubandha*, dem nicht zum Somaopfer gehörenden [2]) Tieropfer, dessen einfache Form nach dem Paradigma des Neumondsopfers verläuft und anstelle des Sāṃnāyya ein Opfertier für IA. als Mittelpunkt der Spenden enthält; nur ist seine Darbringung nicht auf den Neumondstag beschränkt [3]). Wenn auch, wie immer in dem verschiedene Schulüberlieferungen kodifizirenden Ritual, andere Möglichkeiten eintreten und bei dem Tieropfer Sūrya oder Prajāpati mit IA. alterniren können [4]), so ist doch an diese vorzugsweise gedacht, weil die die Spende begleitenden Sprüche zunächst an sie gerichtet sind [5]). Wir finden bei Çāṅkhāyana eine wichtige Vorschrift, wonach das Tieropfer für Indrāgnī immer am Anfang und Ende des Udagayana dar-

---

āgneyī pṛthivy āgneyo brāhmaṇaḥ / aindrī dyaur aindro rājanyaḥ; XIX, 17, 4; Lāṭ. IX, 4, 30; Kāt. XXII, 11, 19. Cf. Weber, ISt. X, 26. 31.

1) Holtzmann, ZDMG. XXXII, 313.

2) Dieses ist Agnīṣomīya und die Prakṛti aller Tieropfer.

3) Schwab, Tieropfer S. XV.

4) Schwab, Tieropfer S. XVI [3]; Rituallitt. 121.

5) Schwab, l. c. 143 ff. Im andern Falle müssen sie natürlich modificirt werden.

gebracht wird [1]). Sie zeigt, dass beide Götter mit dem Uttarāyaṇa oder dem Wechsel von Uttara- und Dakṣiṇāyana in Zusammenhang gebracht werden. Die daraus sich ergebende Beziehung beider zum Jahr und seinen Zeiten wird auch bei dem Aindrāgnagraha des Somaopfers erkennbar, denn er wird hinter den Ṛtugrahas geschöpft und steht nach der Meinung des Çat. Br. in unmittelbarem Zusammenhang damit [2]): dadurch, dass man die Ṛtugrahas schöpfe, schaffe man das All, man lege das Leben dadurch hinein, dass man nach ihnen den Graha für Aindrāgna schöpfe; IA. seien das Leben *(prāṇodānau)*. Diese innere Verbindung zwischen den Grahas kommt deutlich darin zum Ausdruck, dass der Indrāgnīpriester, der Acchāvāka, erst seinen Sitz eingenommen haben muss, ehe die Spenden aus den Ṛtupātras beginnen dürfen [3]). Man braucht die Spekulationen der Brāhmaṇas nicht sehr hoch zu veranschlagen und wird doch den Kern von Wahrheit anerkennen dürfen, der hier in dieser engen Verbindung von Indrāgnī und den Ṛtus steckt.

Ich ziehe also, bis es gelingt mehr Licht über die Bedeutung dieses Götterpaares zu verbreiten, aus dem Vorstehenden folgenden Schluss: Wie Agnīṣomau Götter des Vollmondes sind, sind Indrāgnī die Götter des Neumondes. Ein Tieropfer für sie beginnt und beschliesst (eventuell) das Uttarāyaṇa; sie stehen in Bezug zu den Ṛtus und schaffen ihnen Leben.

Die Redaktoren des Çrautarituals fanden einen grossen Vorrat an Opfern und Ceremonien aller Art vor. Das Ritual

---

[1]) ÇÇS. VI, 1, 33: *udagayanasyādyantayor aindrāgno nirūḍhapaçubandhaḥ / saṃvatsaro vā.* Cf. dazu die von Schwab gesammelten Vorschriften anderer Sūtren (Tieropfer S. XIII, Anm. 2), die vorwiegend dieselben Zeiten (alle sechs Monat oder alljährlich) angeben.

[2]) IV, 3, 1, 21 ff.

[3]) *sa vai sanne 'chāvāka ṛtugrahaiç carati / tad yat sanne 'chāvāka ṛtugrahaiç carati mithunaṃ vā acchāvāka aindrāgno hy acchāvāko dvau hīndrāgnī dvandvaṃ hi mithunaṃ prajananaṃ sa etasmān mithunāt prajananād ṛtūn saṃvatsaraṃ prajanayati* — IV, 3, 1, 3.

hatte eine lange Entwicklung durchlaufen; die Feste des Jahreslaufes wurden in verschiedenen Familien, Geschlechtern, Ländern mit verschiedenen Bräuchen begangen und manche Götter traten dort, manche hier mehr in den Vordergrund. Die, welche daran gingen diese Stoffe zu kodifiziren, hatten auf die besonderen Gebräuche der ihnen wichtigsten oder nahestehenden Familien Rücksicht zu nehmen, sie legten dem Jyotiṣṭoma manche Bräuche der Viçvāmitras zu Grunde und überliessen die Rolle des Brahman den Vasiṣṭhas; sie wiesen gewissen Eigentümlichkeiten der Kaṇvas einen Platz beim Atirātra an[1]) und wählten, um Indra feierlich zu laden, die Subrahmaṇyāformel der Kauçikas und Gautamas; sie luden die Ṛtus früh, die Ṛbhus abends zum Somatrunk, sie berücksichtigten Indra hauptsächlich mittags und stellten andere Götter des Morgens in der Vordergrund. Pūṣan mit seinen Karambhas brachten sie bei den Savanīya-puroḍāças unter, Indras Rosse bei dem Hariyojana. Sie nannten das Fest der Sitte einzelner Familien entsprechend, die Agni anstatt Indra luden, Agniṣṭoma, widmeten es aber hauptsächlich Indra. Man schuf so aus den vielen Bräuchen ein Kompromiss, ein Kunstprodukt, dessen Auflösung in seine Bestandteile eine wichtige Aufgabe für die Zukunft ist, in gewissem Sinne zugleich ein Kunstwerk: sie verfuhren nicht willkürlich, sondern zogen neben den Sitten einzelner Familien auch den Charakter der Gottheiten möglichst in Betracht. Ihr Werk enthält kaum alles. Was ausserhalb ihres Kreises und ihrer Sitten stand und minder geachteten Familien angehörte, wird wie bei der Hymnensammlung ausgeschlossen gewesen sein. Agni-Soma wies man hierbei unter anderem das Vollmondsopfer zu, Indrāgnī empfingen — neben vielen Einzelopfern — das Neumondsopfer, sicher nicht ohne innere, für uns freilich nicht mehr fest zu umgrenzende Beziehung

[1]) Siehe Bergaigne, Recherches sur l'histoire etc. Journal As. huit. série tome XIII, Paris 1889. Rituallitt. 16.

dazu; es folgt nicht, dass dieses Fest nun auch die ganze Bedeutung Indrāgnīs zum Ausdruck brachte; ihre Berücksichtigung dabei bedeutet nur einen festen Punkt in dem unsicheren Gelände, und darum müssen wir ihn zu halten suchen[1]).

Im ṚV. ist beiden Göttern eine im Verhältnis zu Agni-Soma grosse Anzahl von Liedern gewidmet[2]). Unter diesen Liedern, die Indra-Agni stets zusammen fassen und keinen von ihnen besonders individualisiren, scheint zunächst VI, 59 besonders wichtig, weil sein erster Vers eine Situation voraussetzt, wie sie die oben erwähnte Çāṅkhāyanavorschrift erfordert:

VI, 59, 1: *prá nú vocā sutéṣu vāṃ vīryā̀ yā́ni cakráthuḥ |*
hatā́so vāṃ pitáro deváçatrava índrāgnī jī́vatho yuvám ||

Es ist das Ende des Pitṛyāṇa und der Anfang des Udagayana, worauf dieser Vers, wie ich schon II, 142 bemerkte, hinweist. Auch andere Verse desselben Bharadvājaliedes sind von Bedeutung, so v. 2, wo beide als Söhne eines Vaters und einer allgegenwärtigen (?) Mutter, als Brüder und Zwillinge bezeichnet werden[3]). Ebenso v. 5, der, wenn ich seinen Inhalt recht verstehe, noch bedeutsamer ist, weil er den aus dem Ritual uns entgegentretenden Gedanken an den Neumond klar zur Anschauung bringt[4]): ‚IA., welcher Sterbliche wird, o Götter, das an Euch verstehen: die widerspenstigen

---

[1]) Unsere Behandlung der Dualgottheiten entbehrt, wie ich schon III, S. 6 ausführte, noch zu sehr der Schärfe. Es wird nötig sein an jeden dieser Duale die Frage zu richten, ob er wie ‚Agni-Soma', ‚brahmakṣatre' u. a. die Zusammenfassung zweier Gegensätze oder einander ergänzender Dinge bedeutet oder auf priesterlicher Kombination beruht.

[2]) I, 21. 108. 109; III, 12; V, 86; VI, 59. 60; VII, 93. 94; VIII, 38. 40; dazu eine Reihe einzelner Verse wie III, 25, 4.

[3]) *samānó vāṃ janitā́ bhrā́tarā yuvám yamā́v ihéhamātarā ||* (Cf. hierzu I, 144, 4: *yā́ṃ dvā́ sā́vayasā saparyátaḥ samāné yónā mithunā́ sámokasā |*). Sāy. *iha ceha ca sarvatra mātā yayoḥ* —

[4]) *índrāgnī kó asyá vāṃ dévau mártaç ciketati |*
víṣūco áçvān yuyujāná īyata ékaḥ samānā́ ā́ ráthe ||

Pferde hat einer angespannt und fährt allein auf gemeinsamem Wagen' [1]). Aus den anderen Liedern ist wenig zu gewinnen; IA. werden wie in den Brāhmaṇas als kosmogonische Kräfte dargestellt. Sie werden verehrt bei Brahman und Rājan, bei Yadus, Turvaças, Druhyus, Anus, Pūrus I, 108, 7. 8; erhalten ‚gewürzten' Soma (I, 108, 4); Ukthas (III, 12, 5; VI, 59, 10); Nīthas III, 12, 5; Stomas (I, 109, 2; VI, 59, 10) [2]). Von Wichtigkeit scheint mir noch (wenn Angaben des VIII. Buches Rücksicht verdienen) der Vers VIII, 40, 8:

yā́ nú çvetā́v avó divá uccárāta úpa dyúbhiḥ |
indrāgnyór ánu vratám úhānā yanti síndhavo
yā́n sīm bandhā́d amuñcatām — || [3]),

weil er beide als ‚lichte' Götter charakterisirt, die ‚aufgehen werden', die die Wasser von ihrer Fessel befreiten. Die kosmogonische Wirksamkeit, die in diesem Verse hervortritt und nicht übertragen zu sein braucht, äusserte sich, wie wir sahen, auch in der oben angeführten Ansicht des Çat. Br. über die Beziehungen zwischen dem Aindrāgnagraha und den Ṛtus: sie führt zu der Vermutung, dass IA., ehe ihnen durch die rituellen Redaktoren ein bestimmter Platz zugewiesen wurde, als Mächte von grösserer Wirksamkeit galten, und ebenfalls dafür spricht ihre Stellung am Anfang und Ende des Uttarāyaṇa.

---

[1]) Sāy.: *yuvayor eka indraḥ sūryātmanā vartamāno* — Ludwig V, 295: ‚Sūrya geht auf dem Indra und Agni gemeinsamen Wagen'. Das Wunderbare für den Dichter ist, dass sie nur ‚einer' sind, dass man nicht beide sieht sondern nur einen, zu dem sie sich vereinigt haben. Cf. IX, 75, 1 (vol. I, 466): *ā́ sū́ryasya bṛható bṛhánn ádhi rátham viṣvañcam aruhad vicakṣaṇáḥ |*

[2]) VII, 94, 1: *pūrvyástuti.* 2. *hávaḥ, giraḥ, dhíyaḥ*; VII, 96, 6: *giraḥ, práyas.* VIII, 38, 6: *gāyatrávartani-suṣṭuti.*

[3]) In diesem Liede sind, wie ich S. 64 sagte, v. 10. 11 Variationen über dasselbe Thema; v. 10: *ájasā* für *óhata*, *çúṣṇasyāṇḍā́ni* für *āṇḍā́ çúṣṇasya*, *jéṣat* für *ájaiḥ*, *ṛgmíyam* für *ṛtvíyam.* Irrig Geldner, VSt. III, 63.

Die Maruts oder Rudras.

In dem Namen *rudrāḥ* sind zwei Bedeutungen vereinigt; er bezeichnet nicht durchweg die zu Rudras Abkömmlingen gemachten Sturmwinde, sondern auch die im Gefolge des schrecklichen Gottes kommenden, überall sich zeigenden Geister und Dämonen, die ein Teil seines Wesens sind, die seine Wirkungen, Ungemach und Krankheiten bedeuten [1]) und als eine Schar von Einzelrudras angesehen werden können. In einer Ceremonie des Gṛhyarituals treten sie deutlich hervor. Bei Gelegenheit des Çūlagava wird *rudrāya senābhyaḥ*, ‚Rudra und seinen Scharen', auf Palāçablättern das Blut in allen vier Himmelsrichtungen dargebracht [2]). ÇÇS. IV, 19, 8 sind die Scharen als *āghoṣiṇyaḥ pratighoṣiṇyaḥ saṃghoṣiṇyo vicinvatyaḥ çvasanāḥ kravyādaḥ* bezeichnet, ähnlich Āçv. GS. IV, 8, 28 [3]) und das folgende Sūtra bemerkt dazu: *sarvāṇi ha vā asya nāmadheyāni sarvāḥ senāḥ sarvāṇy ucchrayaṇāni.* Dass wir bei Rudras nicht immer nur an die Winde denken dürfen, ergibt auch ein Blick auf die Anrufungen im Rudrādhyāya, die sich an die Rudras wenden, ‚die tausend-

---

[1]) MS. I, 8, 4 (120, 11): *oṣadhīr vā imā rudrā vipeṇāñjan.*

[2]) Pār. GS. III, 8, 11.

[3]) Āçv. redet sie als ‚Schlangen' an und lässt die Spenden den Schlangen darbringen: *çoṇitaṃ ninayec chvāsinīr ghoṣiṇīr vicinvatīḥ samaçnuvīḥ sarpā yad vo 'tra tad dharadhvam iti.* (27).

fach auf der Erde sind‘. TS. IV, 5, 11 b) *asmin mahaty arṇave 'ntarikṣe bhavā adhi;* c) *nīlagrīvāḥ çitikaṇṭhāḥ çarvā adhaḥ kṣamācarāḥ;* e) *ye vṛkṣeṣu* — g) *ye anneṣu vividhyanti pātreṣu pibato janān;* h) *ye pathāṃ pathirakṣayaḥ*[1]); i) *ye tīrthāni pracaranti sṛkāvanto niṣaṅgiṇaḥ* — l) *namo rudrebhyaḥ ye pṛthivyām ye 'ntarikṣe ye divi yeṣām annaṃ vāto varṣam iṣavaḥ*[2]). In andrer Weise spricht TĀr. von den unsichtbaren zahllosen Gestalten I, 12, 1[3]: *ya eko rudra ucyate asaṃkhyātā sahasrāṇi smaryate na ca dṛçyate.* Man wird so verstehen, warum in verschiedenen Fällen Marutas und Rudras von einander getrennt erscheinen[3]). Wenn auch hin und wieder scholastische Spezialisirung rein äusserlich beide Namen zu differenziren gesucht haben mag, so ist doch auch eine tiefere Ursache zur Unterscheidung vorhanden gewesen.

Häufiger wird der Name ‚Rudras‘ den Maruts beigelegt. Während die erwähnten ‚Scharen‘ nur soviel Teile oder Vielheiten seines Wesens sind, kommt den Maruts der Name aus einem andern Grunde zu. Wie die Kaṇvas nach ihrem Ahnherrn Kaṇva, die Atris nach dem Ṛṣi heissen[4]), so sind die Maruts zu Rudras geworden, weil sie Rudras Söhne

---

[1]) HGS. I, 16, 7 ff. opfert dem Rudra *pathiṣad, paçuṣad, vāteṣu, sarpasad, antarikṣasad.*

[2]) Cf. VS. XVI, 6: *ye cainaṃ rudrā abhito dikṣu çritāḥ sahasraço 'vaiṣāṃ heḍa īmahe* // TS. I, 4, 11 ist der Name auf die Viçve devāsaḥ übertragen:

> *triñçat trayaç ca gaṇino rujantaḥ*
> *divaṃ rudrāḥ pṛthivīṃ ca sacante /*
> *ekādaçāso apsuṣadaḥ sutaṃ somaṃ juṣantām — //*

[3]) ṚV. VIII, 13, 28: *abhí svarantu yé táva rudrā́saḥ sakṣata çríyam /*
utó marútvatīr víço abhí práyaḥ //

TĀr. I, 3, 3: *çuklavāsā rudragaṇo grīṣmeṇāvartate saha nidahan pṛthivīṃ sarvām* im Gegensatz zu den I, 4, 2 erwähnten Maruts, die dem Herbst zugewiesen werden. Pār. III, 3, 6: *viçve ādityā vasavaç ca devā rudrā goptāro marutaç ca santu* / TS. II, 1, 11, 3 (AV. VI, 74, 3): *yathādityā vasubhiḥ saṃbabhūvur marudbhī rudrāḥ samajānatābhi.*

[4]) Delbrück, Grundriss III, 169.

sind [1]. Der Plural ist aber keineswegs allen Büchern des ṚV. bekannt. Wir finden in VI zwar *rudrásya putráḥ*, aber noch nicht *rudrásaḥ* [2]; ebenso kennt Buch IV den Plural von Rudra nicht; es folgt daraus, dass diese Bezeichnung erst allmählich Aufnahme gefunden hat.

Ausser den Versen, die Rudra direkt als Vater der Maruts bezeichnen, dürfen vermutungsweise einige andere hierhergezogen werden, in denen in Umschreibungen auf Rudra angespielt wird; bald ist es ein ‚Starker', der ihnen vorangeht, bald ein ‚Roter', der ihren Wagen zieht [3].

Wenn ich Recht habe, Rudra, ohne den Versuch einer bestimmten Identificirung zur Zeit für angezeigt zu halten, allgemein für den Gott der Schrecknisse des indischen Klimas vom Beginn der heissen Zeit bis zum Herbst zu erklären (VMyth. II, 207), so ist mit Rudra als Vater die Entstehungs- und Herrschaftszeit der Maruts gegeben: es ist die Zeit des SW-Monsun, der mit stürmischer Gewalt, unter Blitz und Donner hereinbricht. Die Maruts werden stets als Regen-

---

[1] I, 64, 2: *té jajñire diváḥ — ukṣáṇo rudrásya máryā ásurāḥ*; 12: *rudrásya sūnúm — márutam gaṇám* / 85, 1; 114, 6. 9. 11; V, 60, 5: *yúvā pitā́ svápā rudrá eṣām*; 52, 16; VI, 50, 4; 66, 3: *rudrásya yé mīḷhúṣaḥ sánti putrā́ḥ*; 11: *mā́rutam rudrásya sūnúm*; VII, 58, 5.

[2] Nur VI, 62, 8: Ādityas, Vasus, Rudriyas (nicht Rudras).

[3] I, 39, 6: *úpo ráthesu pṛ́ṣatīr ayugdhvam prá̄ṣṭir vahati róhitaḥ* / VIII, 7, 28: *yád eṣām pṛ́ṣatī ráthe prá̄ṣṭir váhati róhitaḥ* / 20, 9: *çárdhāya mā́rutāya — vṛ́ṣaprayāvṇe.* Cf. II, 33, 6: *vṛṣabhó marútvān*; 15: *babhrú vṛṣabhá* = Rudra. Es ist an den *divó varāhá aruṣá kapardín* I, 114, 5 zu erinnern, der in v. 6 *pitṛ́ marútām* genannt wird. Wenn man einen Stier gestiftet hat und den alten opfert, werden die Verse TS. III, 3, 9 verwendet: b) *namo mahimna uta cakṣuṣe te marutām pitas tad ahaṃ gṛṇāmi* — e) *tvām gāvo 'vṛṇata rājyāya tvām havanta marutaḥ svarkāḥ* //

Unklar bleibt, ob auch I, 6, 1: *yuñjánti bradhnám aruṣám*; V, 56, 7: *utá syá vājy aruṣás tuviṣvánir ihá sma dhāyi darçatáḥ* hierher oder zu S. 301 gehören.

bringer gefeiert[1]); sie spannen die Winde als Rosse an und

---

[1]) Z. B. I, 38, 9: *divā cit támaḥ kṛṇvanti parjányenodavāhéna* /
yát pṛthivīm vyundánti /
64, 5: *duhánti ū́dhar divyā́ni* — /
V, 55, 5: *yūyáṃ vṛṣṭíṃ varṣayathā purīṣiṇaḥ* /
59, 7: *prá párvatasya nabhanū́ṅr acucyavuḥ* //
85, 4: *sám abhréṇa vasata párvatāsaḥ*
taviṣīyántaḥ çrathayanta vīrā́ḥ //
TS. II, 4, 10: *agnír vā itó vṛ́ṣṭim úd īrayati, marútāḥ sṛṣṭā́ṃ nayanti*;
III, 5, 5: *marúto varṣayantu* etc.
Ihre Tätigkeit wird in bestimmten Bildern umschrieben:
1. ádri, párvata etc.:
I, 85, 5: *vā́je ádriṃ maruto raṅháyantaḥ* /
10: *ūrdhváṃ nunudre 'vatáṃ* —
dādṛhāṇáṃ cid bibhidur ví párvatam /
V, 52, 9: *pavyā́ ráthānām ádriṃ bhindanty ójasā* //
56, 4: *áçmānaṃ cit svaryàṃ párvataṃ giríṃ*
prá cyāvayanti yā́mabhiḥ /
2. píppala:
V, 54, 12: *rúçat píppalam maruto ví dhūnutha* /
3. avatá:
I, 85, 10: *ūrdhvám nunudre 'vatám*; 11.
4. útsa: I, 64, 6; 85, 11;
VIII, 7, 16: *útsaṃ duhánto ákṣitam* (AV. IV, 27, 2: *vyácanti*)
V, 52, 12: *útsam ā́ kīríṇo nṛtuḥ*; 54, 8: *pinvanty útsam*;
AV. IV, 15, 9 plur. (ausnahmsweise; = Wolke).
5. kóça:
V, 53, 6: *diváḥ kóçam ácucyavuḥ* /
ví párjanyaṃ sṛjanti ródasī
ánu dhánvanā yanti vṛṣṭáyaḥ // 59, 8.
6. ū́dhar:
I, 64, 5: *duhánti ū́dhar divyā́ni* / (s. o.!)
II, 34, 10: *pṛ́çnyā yád ū́dhar ápy āpáyo duhúḥ* //
[7. véḥ çīrṣán:
I, 164, 7: *(veḥ) çīrṣṇáḥ kṣīráṃ duhrate gā́vo asya*
vavríṃ vásānā udakám padā́puḥ /]
8. vājín, vṛ́ṣan etc.:
I, 64, 6: *átyaṃ ná mihé ví nayanti vājínam* —
85, 5: *utáruṣásya ví ṣyanti dhā́rāḥ* — (Cf. V, 56, 7: *utá syá*
vājy àruṣás tuviṣváṇir ihá sma dhāyi darçatáḥ //)
AV. IV, 15, 11: *prá pyāyatām vṛ́ṣṇo áçvasya rétaḥ*;

bringen den Regen vom Meere[1]). Die Erde ist gleichsam ihre Gattin, in die sie ihren Samen legen; der Regen ihr Schweiss[2]); sie kleiden sich in Wolken (V, 63, 6) und treiben die Quellen des Berges hervor (V, 59, 7: *prá párvatasya nabhanūnr acucyavuḥ*). Darum stehen sie Parjanya, dem

— —

[1: *maharṣabhásya nádato nábhasvato*
vāçrā āpaḥ pṛthivīṃ tarpayantu.]
ṚV. I, 160, 3: *dhenúṃ ca pṛ́çniṃ vṛṣabháṃ surétasam*
viçvā́hā çukráṃ páyo asya dukṣata ||

Damit ist das schwarze Ross zu vergleichen, das bei der Kārīriṣṭi auf dem Opferplatz mit dem Gesicht nach Westen aufgestellt ist. (Rituallitt. S. 120 und u. a. TS. II, 4, 9.) Vgl. ferner ṚV. I, 79, 2:
ā́ te suparṇā́ aminantaṅ évaiḥ
kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó yádīdám | —

Wer im einzelnen Falle gemeint ist, wage ich nicht zu entscheiden; mir scheint, dass man sehr verschiedene Dinge als Behälter oder Quell des Regens dachte; teils (aber nicht immer) die Wolke (*ū́dhar divyā́ni*), teils Agni (Sonne), teils den Berg (*párvata*), teils Parjanya; über den fast immer nur im Sg. erscheinenden *útsa*, *kóça* und *píppala* habe ich mich VMyth. I, 322 ff. ausgesprochen und keinen Grund gefunden, meine Ansicht zu ändern. Nachtragen möchte ich einen Verweis auf AV. XVIII, 4, 35. 36; der dort genannte *sahásradhāra útsa ákṣita*, den die Manen verehren, gestattet, da es sich um Nektar handelt, nur eine Erklärung.

[1]) ṚV. I, 167, 2: *ádha yád eṣāṃ niyútaḥ paramā́ḥ*
samudrásya cid dhanáyanta pāré ||
V, 55, 5: *úd īrayathā marutaḥ samudrató*
yūyáṃ vṛṣṭiṃ varṣayathā purīṣiṇaḥ |
AV. IV, 15, 5: *úd īrayata marutaḥ samudratás*
tveṣó arkó nábha útpātayātha |
27, 4: *apáḥ samudrā́d dívam údvahanti*
diváṣ pṛthivī́m abhí yé sṛjánti |

[2]) ṚV. V, 58, 7: *vā́tān hy áçvān dhury àyuyujré*
varṣáṃ svédaṃ cakrire rudríyāsaḥ

Gelegentlich ‚schaffen' sie die Winde und Blitze (I, 64, 5), oder sie führen den Beinamen *vā́tatviṣ*. Vereinzelt hat ein Dichter ihnen den Himmel, Vāta den Luftraum zugewiesen: I, 161, 14: *diví yānti marúto bhū́myāgnír ayáṃ vā́to antárikṣeṇa;* demgegenüber steht I, 187, 4: *diví vā́tā iva çritā́ḥ*. Ihr Charakter als Regengötter bringt sie in Beziehung zu einzelnen Strömen cf. II, 30, 8; III, 54, 13; X, 75, 5.

Regengott des Veda nahe und werden öfter in unmittelbarem Zusammenhange[1]) mit ihm genannt.

Der Veda ist nicht so konsequent, überall dieselbe Vaterschaft vorauszusetzen. An einer anderen Stelle sind die Maruts Söhne Vāyus[2]); II, 36, 2 finden wir sie Söhne des Bharata genannt; dann wieder heisst es, dass sie aus dem ‚Lachen des Blitzes' geboren sind[3]), dass niemand ihre Geburt kenne (VII, 56, 2) oder sie *nírr̥ter avañçāt*[4]) zum Himmel gelangen (VII, 58, 1). Auch in Bezug auf die ‚Mutter' der Maruts schwankt der R̥V. Einmal nennt er sie *síndhumātr̥*, einmal *gómātr̥*, in der Regel zieht er die Bezeichnung *pŕ̥çnimātr̥* vor[5]).

a) pŕ̥çni.

Beide Worte, *gó* und *pŕ̥çni*, sind wohl mit Recht als identisch angesehen worden, aber ihre Erklärung durch ‚bunte Wolke' ‚mottled stormcloud', die nach Macdonell von Roth, Nirukta 145 ausgeht, ist weder in tatsächlichen Verhältnissen noch in vedischen Anschauungen begründet. Der Wind treibt auch nach indischer Vorstellung die Wolken[6]), und darum glaube ich, dass Roths Erklärung von

---

[1]) R̥V. I, 38, 9; V, 53, 6 (oben S. 304[1]). AV. IV, 11, 4; 15, 4. 6; VIII, 7, 21.

[2]) I, 134, 4: *ájanayo marúto vakṣáṇābhyo diváḥ á vakṣáṇābhyaḥ* ||
Cf. IX, 25, 1: *marúdbhyo vāyáve mádaḥ.*
VIII, 7, 3. 4. 17 sind Maruts und Vāyus getrennt und diese als Begleiter jener angesehen; z. B.
v. 17: *úd u svānébhir īrata úd ráthair úd u vāyúbhiḥ* | —

[3]) I, 23, 12: *haskārád vidyútas páry áto jātá avantu naḥ* |
marúto mr̥layantu naḥ ||

[4]) ‚Aus dem Abgrunde der Nirr̥ti'. Anders Sāyaṇa.

[5]) Cf. die *sabardúghā dhenú* VI, 48, 11 ff.

[6]) R̥V. I, 116, 1: *stómāñ iyarmy abhríyeva vátaḥ*; X, 68, 5: *abhrám iva váta á cakra á gáḥ* || AV. IV, 15, 1: *abhráṇi vátajūtāni* — 7: *marúdbhiḥ prácyutā meghá varṣantu* — | VIII, 6, 19: — *váto abhrám ivājatu* | X, 1, 13: *yáthā vátaç cyāváyati bhúmyā reṇúm antárikṣāc cābhrám.* Bei den Regenceremonien haben wir in den Befehlen die Reihenfolge *puro-*

einem falschen Grundgedanken ausgeht und die Erklärung von Pṛçṇi anderwärts zu suchen ist[1]). *pŕçni* ist zuweilen Bezeichnung der Erde[2]). Aber solche Stellen stehen vereinzelt und die Maruts sind (abgesehen von einem Falle, wo neben Luftraum und Himmel die Erde als ihre Geburtsstätte steht[3]), sonst nicht erdgeboren genannt; auch eine Prüfung aller Verse, die von *pŕçni* im ṚV. handeln, ergibt keinen Gewinn[4]). Ich möchte darum auf einen Gedanken zurückkommen, den ich VMyth. I, 469 ff. ausgesprochen habe, dass Pṛçni Uṣas-Sūryā gegenüber zu stellen sei und diese den Anfang der lichten, jene den Beginn der Regenzeit bedeute. Pṛçni ist identisch mit Vaçā, der Gemahlin Parjanyas (AV. X, 10, 6). ‚Ihr Euter ist Parjanya, ihre Brüste die Blitze' (v. 7[5]). Ein weiteres Synonymum ist *iḍā*, in deren Bezeichnung *yūthásya mātā́* ṚV. V, 41, 19[6]) man die Mutter der

vāta, vidyut, abhra, stanayitnu, varṣa. Kāt. IV, 5, 17 ff. Vgl. dazu Çat. Br. I. 5. 2, 18 (p. 48 l. Z.): *oṃ çrāvayeti vai devāḥ purovātaṃ sasṛjire 'stu çrauṣaḍ ity abhrāṇi samaplāvayan* etc.; TS. I, 6, 11, 3; IV, 4, 6[d]. Von Abweichungen kenne ich nur ṚV. IV, 17, 12: *vā́tó ná jūtā́ stanáyadbhir abhraíḥ* ||

[1]) Wo die Wolken die Bezeichnung *dhenú* tragen und in Beziehung zu den Maruts stehen, sind sie nicht deren Mutter. II, 34, 5: *índhanvabhir dhenúbhī rapçádūdhabhir — ā gantana.* V, 52, 3: *áti ṣkandanti çárvarīḥ* (M. Müller, SBE. XXXII, 73). 55, 5: *ná vo dasrā úpa dasyanti dhenávaḥ* —

[2]) ṚV. VI. 6, 4. Cf. TBr. I, 4, 1, 4. 5: *devā vai pṛçnim aduhan / tasyā ete stanā āsan / iyaṃ vai pṛçniḥ / tām ādityā ādityasthālyā catuṣpadaḥ paçūn aduhan* etc.

[3]) ṚV. V, 52, 7. Macdonell p. 78.

[4]) Das von der Geburt der Maruts handelnde Lied VI, 66, das v. Bradke (Festgruss für Roth S. 116) zu erklären versucht hat, ist zu dunkel, um verwendet zu werden.

[5]) Man vergleiche auch ṚV. VIII, 94, 1 (von Pṛçni):
1. *gaúr dhayati marútāṃ çravasyúr mātā́ maghónām* / —
2. *yásyā devā́ upásthe vratā́ víçve dhāráyante* / —
mit AV. X. 10. 5: *yé devā́s tásyāṃ (váçāyām) prāṇánti te* —

[6]) *abhí na íḍā yūthásya mātā́*
smán nadī́bhir urváçī vā gṛṇātu /

Maruts wieder erkennen wird. Wie die Maruts Söhne der Pṛçni, heisst Vāyu ‚das Kalb der Iḍā‘ [1]). Es ist dabei der Beachtung wert, dass den Maruts eine *pṛ́çni*, ‚ein geschecktes Tier‘ oder Milch einer solchen Kuh [2]) geopfert oder bei den Marutopfern eine Pṛçni als Dakṣiṇā gegeben wird. Mit dieser ihnen regelmässig geweihten *pṛ́çni* stehen sie den Söhnen der Aditi, des Lichtes, gegenüber, denen hellfarbige Tiere gebühren [3]). Auch der hierin sich aussprechende Gegensatz dürfte auf die Unterscheidung der lichten und der dunklen Jahreshälfte hinweisen und Pṛçni als Ausdruck für die dunkle Zeit *(varṣāḥ)* bezeugen, deren Eintritt das Nahen der Maruts bedeutet [4]).

---

[1]) TS. I, 7, 1, 2: *ete vā iḍāyai stanāḥ / iḍopahūteti vāyur vatso [iḍāyai] /* 2, 2: *vṛṣṭir vā iḍā;* cf. das *iḍāhvāna* (NVollmondopfer p. 125): *vāyav iḍā te māteti hotāram īkṣamāṇo vāyuṃ manasā dhyāyet* (Āp. IV, 10). *iḍā* ist natürlich nicht von *iḍ* zu trennen. In der Reihenfolge *samidh* (= *vasanta*), *tanūnapāt (= grīṣma), iḍaḥ* (= *varṣāḥ)* u. s. w. haben wir Namen für die Jahreszeiten. Çat. Br. I, 5, 4, 1 ff.; TS. II, 6, 1, 1; Kauṣ. Br. III, 4. Auch die *énī* (ṚV. X, 12, 3; AV. XVIII, 1, 32) wird als ein Synonym zu betrachten sein.

Meine Erklärung ist nur ein Versuch. Sie befriedigt nicht vollständig, weil einige Besonderheiten in II, 34, 2 (*vṛ́ṣdjani pṛ́çnyāḥ çukrá ū́dhani)* und VI, 66, 1 *(sakṛ́c chukráṃ duduhe pṛ́çnir ū́dhaḥ)* unverständlich bleiben.

[2]) TS. I, 8, 9, 1 (= TBr. I, 7, 3, 4): *mārutaṃ saptakapālaṃ grāmaṇyo gṛhe, pṛçnir dakṣiṇā,* 8, 19: *mārutīṃ pṛçniṃ paṣṭhauhīm;* II, 1, 3, 2; 2, 11, 4: *pṛçniyai dugdhe praiyaṃgavaṃ caruṃ — marudbhyo grāmakāmaḥ, pṛçniyai vai payaso maruto jātāḥ*; V, 6, 12. Andrerseits opfert Agastya TBr. II, 7, 11 ihnen Stiere, die aber Indra an sich nimmt. Grössere Tieropfer (Rinder) für sie sind Rituallitteratur S. 148, 149 verzeichnet.

Es mag erwähnt werden, dass am Beginn der Regenzeit die Kühe am milchreichsten sind (Āp. VIII, 22, 3: *yasminn eva prāvṛḍādau prabhūtakṣīrā gāvaḥ saṃpadyante*).

[3]) Oben vol. III S. 108 [3]. Rām. I, 47, 1 ff., auch Viṣṇu-Pur. I, 21 (a. E.), werden die 7 Māruts zu Nachkommen der Diti gemacht. Sie stehen somit dort auf derselben Stufe wie die so oft mit den Ādityas contrastirten Aṅgiras.

[4]) Von Pṛçni zu unterscheiden ist *rodasī,* die zu den Maruts nach Bergaignes richtiger Bemerkung (II, 390) ebenso gehört wie Sūryā

b) ‚Die Schar' der Maruts.

In der ganzen rituellen Litteratur werden die Maruts als Clan angesehen, als *devānāṃ viçaḥ*[1]) und als Typus der Vaiçyas betrachtet, deren wankelmütiges Verhältnis zu ihrem König sein Vorbild in den Beziehungen der Maruts zu Indra hat. Wenn ein Fürst seine Untertanen gewinnen oder in Treue halten, sich sein Reich sichern oder zurückerobern will, schreibt das Ritual Spenden vor, die in irgend einer Form der Maruts und Indras gedenken, an dessen Stelle auch Agni tritt. TS. II, 2, 11, 1 z. B. heisst es *aindram ekādaçakapālaṃ nir vapen, mārutaṃ saptakapālaṃ grāmakāmaḥ* / — *āhavanīya aindram adhi çrayati gārhapatye mārutam* / — *saptagaṇā vai marutaḥ* — oder ganz ähnlich mit Bezug auf Vaiçvānara II, 2, 5, 6: *vaiçvānaraṃ dvādaçakapālaṃ nir vapen mārutaṃ saptakapālaṃ grāmakāmaḥ* — *māruto bhavati maruto vai devānāṃ viço devaviçenaivāsmai manuṣyaviçam ava runddhe, saptakapālo bhavati saptagaṇā vai marutaḥ* —[2]). Die rituelle Litteratur setzt damit eine Auffassung fort, die schon verschiedentlich im ṚV. zum Ausdruck kommt: V, 56, 1 heisst es:

viço adyā marútām áva hvaye diváç cid rocanād ádhi //[3])

und grade in diesem Buch, werden wir später sehen, nehmen die Maruts eine ganz besondere Stellung ein. Vorläufig mag

---

zu den Açvins, Sarasvatī zu den Manen; aber ihre Bedeutung ist nicht klar.

[1]) Ait. Br. I. 9. 5 u. s.; TBr. I, 7, 10, 6 erhalten sie einen *ekaviṅçatikapāla;* ein Vaiçya wird ihnen TBr. III, 4, 1 dargebracht. Beim Rājasūya wird den Maruts *grāmaṇyo gṛhe* geopfert und eine pṛçni ist die Dakṣiṇā. TS. I. 8. 9; TBr. I, 7, 3, 4 (oben S. 308[3]).

[2]) Cf. noch TS. VI, 1. 5, 3; 6, 5, 3: *aindram ālabhya mārutam ālabhate viḍ vai maruto viçam evāsmā anu badhnāti*; wenn er bei der Königsweihe Wasser schöpft *yāḥ pratīpaṃ gacchanti hrādunīnāṃ vā* — so sagt er *marutāṃ ojaḥ* TS. I, 8, 11.

[3]) VIII, 12, 29: *yadā te mārutīr viçaḥ túbhyam indra niyemiré*
13, 28: *marútvatīr viçaḥ* —

der Vers V, 52, 11 citirt werden, in dem der Dichter bei dem Anblick ihrer wunderbar anzuschauenden Gestalten an die Pārāvatas denkt[1]; sie werden in demselben Buch V, 54, 8 mit *niyútvanto grāmajíto náraḥ* verglichen und innerhalb wie ausserhalb des V. Maṇḍalas wie der Heerbann eines kampfgewohnten Stammes geschildert, der mit Lanzen und andern Waffen in kriegerischer Zier und Rüstung daherfährt[2]. *pārāvata* wird vom PW. als ‚Leute aus der Fremde' erklärt und ebenso von Sāyaṇa[3]. Ich wüsste nicht, warum sie als Fremde besonders glänzende Gestalten haben sollten und denke mit Ludwig[4] an das Volk der Pārāvatas, die in Buch VI als kriegerische Feinde genannt sind und nun dem weiter im Osten lebenden Verfasser zum Vergleich mit den ebenfalls aus dem Westen[5] heranziehenden Maruts dienen. Wir finden sie noch einmal TMBr. IX, 4, 11 (PW.) erwähnt, wo in ihrem Opferwettstreit mit Turaçravas Indra auf dessen Seite tritt und ihm deren Opfergaben von der Yamunā zuträgt[6].

---

[1] *ádhā náro ny òhaté 'dhā niyúta ohate |*
ádhā pā́rāvatā íti citrā́ rūpā́ṇi dárçyā ||

[2] Z. B. ṚV. I, 64, 4: *citraír añjíbhir vápuṣe vy àñjate*
vákṣassu rukmā́ñ ádhi yetire çubhé |
áṅseṣv eṣām ní mimṛkṣur ṛṣṭáyaḥ
sākám jajñire svadháyā divó náraḥ ||

11; 88, 1 ff.; 166, 4. 9. 10; 172, 2; V, 54, 11 (*áṅseṣu va ṛṣṭáyaḥ patsú khādáyaḥ* etc.); 57, 6; VII, 56, 11. 13 u. s. w. Die M. sind der Ausdruck der Kraft und geben der Viç Stärke (VII, 56, 4 ff.).

[3] *parāvad dūradeçaḥ | tatsaṃbandhinaç cāntarikṣādidūradeçe grahatārāmeghādidhārakāḥ santa ohata ity arthaḥ |*

[4] Nr. 686: ‚als ob es P. wären'.

[5] Über Rasā, Kubhā, Krumu, Sarayu etc. hinweg V, 53, 9.

[6] Die Pārāvatas werden hier also schon weit nach Osten verlegt. In dem Liede V, 52, 9 heisst es, dass die Maruts sich an der Paruṣṇī in wollene Gewänder kleiden: *utá sma té páruṣṇyām ū́rṇā vasata çundhyávaḥ |* Als Strom schon von mir ‚Var. u. Mitra' p. 92 gefasst, auf der Erde mit Recht von Pischel, VStud. II, 208 gesucht. Der Wohnsitz des Dichters von V, 52 (und wohl der Atris überhaupt) befindet sich an

c) Maruts und Açvattha.

In mehreren der Brāhmaṇatexte, die Indras Verhältnis zu den Maruts schildern, wird von deren Aufenthalt auf einem Açvatthabaum gesprochen und die Verwendung von Gefässen u. s. w. aus dessen Holz vorgeschrieben. Z. B. sagt Çat. Br. IV, 3, 3, 6: *tad yan marutvatīyān gṛhṇāty etad vā indrasya niṣkevalyaṃ savanaṃ yan mādhyandinaṃ savanaṃ tena vṛtram ajighāṅsat / tena vyajigīṣata / maruto vā ity açvatthe 'pakramya tasthuḥ / kṣatraṃ vā indro viço marutaḥ / viçā vai kṣatriyo balavān bhavati / tasmād açvatthe ṛtupātre syātāṃ kārṣmaryamaye tv eva bhavataḥ /* [1]).

Mir scheint diese öfter bezeugte Verbindung von den Maruts mit dem Pippalabaum auf einer alten Sage und nicht auf einer irrtümlichen Deutung von I, 135, 8 [2]) zu beruhen. Denn bei anderer Gelegenheit dienen Blätter der ficus reli-

der Yamunā (v. 17). Dichter des VIII. Buches nehmen bei ihrer Schilderung besonders auf das Gebirge Bezug (VIII, 7, 1. 2. 4. 28; cf. auch AV. V, 24, 6).

Von Namen tritt in Beziehung zu den Maruts nur Dyutāna Māruta auf. VS. V, 27 b; ÇBr. III, 6, 1, 16; TMBr. XVII, 1, 7 und Marutta, Ait. Br. VIII, 21, 14: *marutaḥ pariveṣṭāro maruttasyāvasan gṛhe /*

[1]) Beim Vājapeya, wo man den Sieger mit Salzdüten bewirft, stellt man diese aus Açvatthablättern her. Çat. Br. V, 2, 1, 17: *açvattheṣu palāçeṣūpanaddhā bhavanti / sa yad evādo 'çvatthe tiṣṭhata indro maruta upāmantrayata tasmād açvattheṣu palāçeṣūpanaddhā bhavanti viço 'nūdasyanti / viço vai maruto 'nnam viças tasmād viço 'nūdasyanti.* [Auch anderwärts dient Salz dazu, Glück und Fruchtbarkeit zu symbolisiren; z. B. wird der Yūpa mit Salzdüten beworfen, um dem Opferer Vieh zu bringen]; V, 3, 5, 14: *açvatthaṃ bhavati tena vaiçyo 'bhiṣiñcati sa yad evādo 'çvatthe tiṣṭhata indro maruta upāmantrayata tasmād açvatthena vaiçyo 'bhiṣiñcati* (ein Brahmane nimmt Palāça-, ein Rājanya Nyagrodhaholz etc.); TS. III, 5, 7, 2: *brahma vai parṇo viṇ maruto — māruto 'çvattho — rāṣṭraṃ vai parṇo viḍ açvatthaḥ*; II, 3, 1, 15; TBr. I, 7, 8, 7: *açvatthena vaiçyaḥ.*

[2]) Eggeling, SBE. XXVI, 334[2]. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass in diesem Liede v. 8, 9 die Maruts als *jāyú ukṣán* angeredet sind und demnach auch im ṚV. diese Sage bekannt ist.

giosa zur Unterlage bei Spenden an die Maruts[1]) und beweisen, dass die indische Vorstellung beide in engem Zusammenhange denkt. Der Grund ergibt sich aus einer Bemerkung des Kommentars zu TBr., wonach ein Açvattha das Wahrzeichen eines Dorfes ist[2]); die Maruts sind Vaiçyas, repräsentiren die *viç*. Die ständig bewegten Zweige dieses Baumes mochten in der indischen Auffassung ihn zum Aufenthalt der Windgötter machen[3]).

d) Die Maruts in einzelnen Familienbüchern.

Unter allen Gefährten, die Indra in dem Vṛtrakampf beistehen, sind die Maruts die treuesten Helfer. Ein Teil der vedischen Lieder und die rituelle Litteratur bringt sie so häufig in Zusammenhang, dass man die Verbindung als

---

[1]) Pār. II, 15.

[2]) I, 1, 9, 5: *açvatthagrāmo 'çvatthacitraka ity ucyate yo 'çvattho grāmādeç cihnībhūtas tadīyāḥ samidha ādadhyāt* (cf. I, 2, 1, 7: ***citriyād açvatthād*** *saṃbhṛtā bṛhatyaḥ*).

Nicht hierher gehört die Eigenschaft des Açvattha, die beim Feuerkult (VMyth. II, 147. 8) beschrieben ist.

[3]) Crooke, popular religion [2]II, 97: ‚Pīpal (ficus religiosa), which is connected with old temples, as it forces its roots into the crumbling masonry, grows to a great age, and, like the poplar, moves its leaves at the slightest breath of wind . . the Pippala or Açvattha is said by some to be the abode of Brahma, and is sometimes invested with the sacred thread by the regular Upanayana rite. Others say that in it abide Brahma, Viṣṇu, and Çiva, but specially Viṣṇu in his incarnation as Kṛṣṇa'. (Cf. auch Lassen, IAK. I, 305 ff.)

Wie das Dorf, so hat auch der Himmel seinen Açvattha. AV. V, 4, 3; XIX, 39, 6: *açvatthó devasádanas tṛtíyasyām itó diví*; Kāṭhaka-Up. VI, 1: *ūrdhvamūlo 'vākçākha eṣo 'çvatthaḥ sanātanaḥ*; Bhagavadgītā XV, 1. Man denkt auch an den belaubten Baum, ṚV. X, 135, 1 *vṛkṣá supalāçé*, auf dem Yama mit den Göttern zusammen trinkt und an die süsse Pippalafrucht des Weltenbaumes, ṚV. I, 164, 21. 22, auf die die ‚Vögel' (= Sterne = Manen) zufliegen (siehe VMyth. I, 399). Auch die Maruts stehen zu dem Himmel und seiner Pippalafrucht in Beziehung, V, 54, 12: *táṃ nā́kam árgṛbhītaçocişaṃ rúçat píppalaṃ maruto ví dhūnutha* — (VMyth. I, 324).

ein Gemeingut des Ṛ̣V. angesehen hat. Eine genauere Durchforschung des Sachverhaltes in einzelnen Familienbüchern zeigt aber, dass jene Ansicht einer Berichtigung bedarf und die Maruts mit Indra durchaus nicht immer so eng verbunden sind, wie es nach der Praxis der Viçvāmitras und des Rituals den Anschein hat. Das zeigt ein Überblick über die einzelnen Marutstellen in diesen Büchern:

Maṇḍala II:

11, 14: *rā́si kṣáyaṃ rā́si mitrám asmé*
rā́si çárdha indra mā́rutaṃ naḥ /

29, 3: *yūyáṃ no mitrāvaruṇādite ca*
svastím indrāmaruto dadhāta //

31, 3: *utá syá na índro viçvácarṣaṇiḥ*
diváḥ çárdhena mā́rutena sukrátuḥ /[1])

34. Lied an die Maruts. Indra nicht erwähnt (v. 11 Viṣṇu. Also nur wenige Fälle flüchtiger Erwähnung von Indra-Marut in diesem Buch.

Maṇḍala III. Die Viçvāmitras rufen Indra mit den Maruts gemeinsam an (III, 32, 1 ff. Mittagpressung; 35, 9; 47, 2; 52, 7[2]); sie erwähnen, dass die Maruts Indra beim Kampf gegen Vṛtra helfen (32, 4; 47, 2 ff.; 51, 9).

Maṇḍala IV. Der Hilfe der Maruts beim Vṛtrakampf wird nicht gedacht. *marútvant* heisst Indra ein Mal (IV, 21, 3). Wir finden die Namen der Maruts nur bei litaneiartigen Aufzählungen der Götter (1, 3; 2, 4; 3, 8 [26, 4]; 34, 7. 11; 39, 11; 55, 5[3]), so dass man von einem nennenswerten Kult der Maruts in der Familie der Vāmadevas nicht sprechen kann. Der Plural *rudrā́ḥ* kommt nicht vor.

Maṇḍala V. Indra erhält 40, 4 die Mittagspende,

[1]) Ausserdem noch 3, 3; 36, 1. 2; II, 11, 8:
ukthéṣv ín nú çūra yéṣu cākán stómeṣv indra rudríyeṣu ca /

[2]) Cf. auch AV. VI. 47, 2.

[3]) IV, 34, 11 in einem Liede an die Ṛbhus:
sám índreṇa mádatha sáṃ marúdbhiḥ /
sáṃ rā́jabhī ratnadhéyāya devāḥ //

ohne dass die Maruts erwähnt sind. Besonders bemerkenswert ist aber, dass in V die Maruts nicht als Verbündete, sondern als Verehrer Indras erscheinen. Sie besingen ihn, opfern ihm, als wären sie ein brahmanisches Geschlecht, dem Indras Kult obliegt[1]), und helfen ihm durch ihren Gesang. Andeutungen derart finden wir verstreut auch sonst, z. B. heissen die M. I, 31, 1 *kaváyaḥ*; III, 32, 2: *brahmakṛ́t mâruto gaṇā́ḥ* und strafen VI, 52, 2 den, der die Vollziehung des brahman tadelt; aber sie treten als Opferer doch nicht in gleichem Umfang wie im V. Buche auf, wo sie direkt den Aṅgiras gleichen[2]).

Das Wort *marútvant* kommt in diesem V. Buch an zwei

---

[1]) V, 29, 1cd: *árcanti tvā marútaḥ pūtádakṣās*
tvám eṣām ṛ́ṣir indrāsi dhī́raḥ ||
2ab: *ánu yád īṃ marúto mandasānám*
ā́rcann índraṃ papivā́ṅsaṃ sutásya |
3ab: *utá brahmā́ṇo maruto me asya*
índraḥ sómasya súṣutasya peyāḥ |
6: *árcantī́ndraṃ marútaḥ sadhásthe*
traiṣṭubhena vácasā bādhata dyā́m |
30, 6: *túbhyéd eté marûtaḥ suçévāḥ*
árcanty arkáṃ sunvánty ándhas |
áhim ohānám — sakṣad índraḥ ||
31, 4: *brahmā́ṇa índraṃ maháyanto arkaír*
ávardhayann áhaye hántavā́ u ||
10: *víçve te átra marútaḥ sákhāyaḥ*
índra bráhmāṇi táviṣīm avardhan ||
45, 4: *ukthébhir hí ṣmā kaváyaḥ suyajñā́ḥ*
āvivāsanto marúto yájanti ||
(*marúto* = Nom. mit Rücksicht auf 29, 3; 30, 6).

Man vergleiche dazu und in Bezug auf das durch sie bewirkte Ausgiessen des Brunnens etc. (p. 304) die Parallele mit den Gotamas:
ṚV. I, 88, 4: *bráhma kṛṇvánto gótamāso arkaír*
ūrdhváṃ nunudra utsadhíṃ píbadhyai |

[2]) Über die Maruts als Opferer s. Bergaigne II, 384 ff. und besonders X, 122, 5, wo sie als Feuerpriester den Bhṛgus gleichstehen. Cf. noch I, 165, 11: *ámandan mā maruta stómo átra yán me naraḥ çrutyaṃ bráhma cakrá* | 72, 3: *tisró yád agne çarádas tvā́m íc chúciṃ ghṛténa çúcayaḥ saparyā́n* | *nā́māni cid dadhire yajñíyāni* —

Stellen vor, aber eine (V, 87, 1) legt es nicht Indra, sondern Viṣṇu bei, während an der zweiten V, 42, 6 Indra zwar nicht ausdrücklich genannt ist, jedoch aus dem Vocativ *maghavan* geschlossen werden könnte, dass Indra gemeint ist und hier in einem sehr farblosen Verse inmitten anderer Anrufungen seine Stelle hat[1]. Dazu wolle man sich vergegenwärtigen, dass in allen zehn Marutliedern dieses Buches, die den Charakter dieser Götter sehr bestimmt hervortreten lassen, Indras Name nur einmal mehr beiläufig vorkommt[2] und somit der Schluss gerechtfertigt ist, dass auch die Atris die Verehrung des *indra marútvant* mit anderen Familien nicht geteilt haben[3].

Wie in diesem Punkt, zeigen noch in einem anderen die Atrilieder eine Eigentümlichkeit. Sie kennen zwar das Wort *vṛtrahan* mit seinen Derivaten und erwähnen zweimal *vṛtra* appellativisch. Die Vṛtrasage ersetzen sie aber durch die von Çuṣṇa (s. oben S. 290) und verraten auch in der Beziehung eine besondere Überlieferung, als deren Heimat zur Zeit des Veda wir die Länder östlich vom Indus und zwar wahrscheinlich die Ufer der Yamunā zu betrachten haben[4].

Maṇḍala VI. Auch das Buch der Bharadvājas hebt sich von seiner Umgebung in charakteristischer Weise ab. Zunächst fällt auf, dass abgesehen von dem dunklen und teilweise unverständlichen Liede VI, 66, kein einziger Hymnus den Maruts selbst gewidmet ist und ihrer nur im Allgemeinen, meist mitten unter Anrufungen anderer Götter

[1]) v. 4 ist er allein, v. 5 neben andern Göttern genannt. Ausgeschlossen ist aber nicht, dass auch V, 42, 6 Viṣṇu gemeint ist. Viṣṇu und die Maruts stehen noch II, 34, 11; VIII, 20, 3 zusammen.

[2]) V, 57, 1: *rudrāsaḥ indravantaḥ*.

[3]) Gelegentliche Erwähnungen von Indra und den Maruts finden sich noch V, 5, 11: *svāhéndrāya marúdbhyaḥ, svāhā devébhyo havíḥ*; 30, 8; 36, 1—5 Indra. 6 Maruts; 41. 42 unter andern Göttern.

[4]) V, 53, 9 resp. 52, 17 (p. 310[6]).

gedacht wird[1]). Jenes Lied aber erwähnt weder Indra noch Vṛtra und in dem ganzen Buch kommt ihre Verbindung mit Indra nur sehr flüchtig und nebenher zum Ausdruck[2]). VI, 47, 5 erzählt, dass Indra *marútvant* den Himmel festigte, aber der nächste Vers, der Indra *samaré vásūnāṃ* zur Mittagspende ruft, nennt die Maruts nicht und macht es somit unwahrscheinlich, dass die Bharadvājas die Maruts an dem Mittagsavana berücksichtigt haben. Dazu stimmt, dass auch den Verfassern des VI. Buches ihr Anteil am Vṛtrakampf im Allgemeinen unbekannt gewesen ist und auch ausserhalb des Liedes VI, 66 nur einmal gestreift wird[3]). Dass Rudra im VI. Buch noch wenig Bedeutung hat und die Maruts zwar als *rudrasya sūnavaḥ,* einmal als *rudriya's,* aber noch nicht als *rudrāḥ* bezeichnet sind, ist eine weitere Eigenschaft dieses Liederkreises, die schon vol. II S. 202 zur Sprache gebracht worden ist. Nur in dem Marutliede VI, 66 heisst *pṛçni* ihre Mutter (1. 3).

Maṇḍala VII. Wie in VI, so stehen auch hier die Maruts in keiner nahen Beziehung zum Vṛtratöter. Indra und Vāyu sind in drei Liedern (90—92), Indra und die Maruts aber in keinem Liede in nähere Verbindung mit einander gebracht; Indra führt die Bezeichnung *marútvant* hier nie. Gelegentlich wird beider wohl gedacht, aber in

---

[1]) Z. B. VI, 21, 9; 49, 11; 48, 12; 50, 4:
á no rudrásya sūnávo namantām
adyá hūtáso vásavo ádhṛṣṭāḥ |
yád īm árbhe mahatí vā hitáso
bādhé marúto áhvāma devān || 5.

[2]) VI, 17, 11: *várdhān yáṃ víçve marútaḥ sajóṣāḥ*
pácac chatáṃ mahiṣāṅ indra túbhyam |
pūṣá víṣṇus tríṇi sárāṅsi dhāvan
vṛtrahánaṃ madirám aṅçúm asmai ||

40, 5; 52, 11.

[3]) 48, 21: *sadyáç cid yásya carkṛtíḥ pári dyām devó naíti sūryaḥ |*
tveṣáṃ çávo dadhire nāma yajñiyam
marúto vṛtraháṃ çávo jyéṣṭhaṃ vṛtraháṃ çávaḥ ||

so allgemeinen Wendungen, dass man wahrnimmt, die Vasiṣṭhas kannten zwar die Sage von der Indra durch die Maruts erwiesenen Hilfe, stellten sie aber in ihrem Kreise nicht irgendwie in den Mittelpunkt[1]. Ich habe schon III, 194 hervorgehoben, dass die Indralieder dieses Buches sich durch Armut an Inhalt auszeichnen, dass die Vṛtralegende stark verblasst und die Verbindung *indro rudrebhiḥ* durch *indro vasubhiḥ*[2] ersetzt ist. Also auch in Bezug auf die Verehrung der Maruts sehen wir innerhalb der einzelnen Maṇḍalas Verschiedenheiten hervortreten, die man, bis jetzt wenigstens, auf grammatischem Gebiet vergeblich gesucht hat; durch Fortschreiten auf diesem bisher unbegangenen Wege wird es, wie ich denke, möglich sein, die Überlieferungen der einzelnen vedischen Stämme aus der schon im ṚV. sich vollziehenden Vermischung noch herauszulösen. Die vorgelegte Untersuchung dürfte ferner bestätigen, was ich früher[3] in Bezug auf die Savya- und Agastyalieder, freilich ohne ein Echo zu finden, ausgeführt habe, ‚dass in einer früheren vedischen Zeit ein irgendwie abgegrenzter Kreis von Geschlechtern existirte, in welchen der Marutkult keine oder nur eine späte Aufnahme gefunden hatte‘.

e) Die Maruts als Manen.

Der Gedanke, dass die Maruts als Manen zu betrachten seien, als im Winde dahinfahrende Geister und Seelen der Toten, ist mehrfach ausgesprochen worden, ohne überzeugende

---

[1] VII, 31, 8: *táṃ tvā marútvatī pári bhúvad vā́ṇī sayā́varī | nákṣamāṇā sahá dyúbhiḥ ||*
32, 10: *índro yásyāvitā́ yásya marúto gámat sá gómati vrajé ||*
82, 5: *marúdbhir ugráḥ çúbham anyá īyate ||*
93, 8: *méndro no víṣṇur marútaḥ pári khyan —*

[2] VMyth. II, 202. Hinzuzufügen ist noch VII, 47, 2. In 56, 17 heissen die Maruts *rasavaḥ*.

[3] Gött. Gel.-Anz. 1889, Nr. 10 p. 422.

Kraft zu gewinnen[1]). Ich habe ihn lange bezweifelt, sehe aber doch, dass manches dafür spricht und möchte versuchen ihn besser zu begründen. Man wird ausgehen können von den Angaben des V. Buches, die sie deutlich als eine ‚Schar von Frommen‘ kennzeichnen, die das Brahman machen, die wie andere Kavis Indra verehren, den ‚Brunnen‘ ausgiessen u. a. m. Wie die aus dem Manenkult unter die Götter versetzten Aṅgiras durch ihre Kasteiung in Glut geraten und Regen durch ein Sāman bewirken, so ist der Regen ‚der Schweiss‘ der das Brahman vollziehenden Maruts.

Eine nicht schwerwiegende Begründung findet die Manenhypothese in der mehrfach wiederkehrenden Bemerkung, dass die Maruts ‚Opfernamen‘[2]), d. h. wohl kultmässige Verehrung empfingen. Wir begegneten bei den Ṛbhus einem ähnlichen Vorgange, dessen euhemeristischen Ausgangspunkt ich oben III, 152 ff. erörtert habe. Wenn bei den Maruts nie gesagt wird, dass sie einst Menschen waren, so könnte der Grund davon darin liegen, dass ihre Vergöttlichung im ṚV. sich schon weiter von ihrem Ausgangspunkte entfernt hatte als die der Ṛbhus, Aṅgiras, Bhṛgus und der Charakter von regenbringenden Göttern ihnen, fast abschliessend, aufgeprägt war[3]). Grössere Bedeutung hat folgende Beobachtung.

---

[1]) Kuhn, Benfey, E. H. Meyer, Indogerm. Mythen I, 218, Germ. Mythologie 119; L. v. Schroeder, WZKM. IX, 248 ff.

[2]) I, 72, 3: *nā́māni cid dadhire yajñíyāni*
ásūdayanta tanvàḥ sújātāḥ ||
87, 5: *yád īm índram çámy ṛ́kvāna ā́çata*
ā́d ín nā́māni yajñíyāni dadhire ||
V, 43, 10; 52, 10: *ā́pathayo vípathayó 'ntaspathā ánupathāḥ* / *etébhir — nā́mabhir yajñám — ohate*; VI, 48, 21 (p. 316[3]); VII, 56, 14; 57, 6 (*viçvebhir nā́mabhiḥ*); X, 77, 8. Unklar ist mir I, 6, 4:
ā́d áha svadhā́m ánu púnar garbhatvám eriré /
dádhānā nā́ma yajñíyam ||
M. Müller (SBE. XXXII, 36) erklärt den Vers schwerlich richtig. Da sie oft als fromme Asketen geschildert werden, die *tápas* üben etc., so möchte ich eher an die Dīkṣā erinnern, deren Vollzieher zum Embryo werden muss.

[3]) Dass die Manen in Beziehung zum Regen gedacht werden

Wir sehen, dass Pār. GS. II, 15 ein Opfer am Prauṣṭhapadavollmond für Indra dargebracht wird und getrennt davon, nach dem Essen, eine Gabe an die Maruts, wofür P. sich auf einen Ausspruch der Çruti: *ahutādo vai devānāṃ marutaḥ*[1]) beruft. Sechs Spenden werden in Übereinstimmung mit der Sage, die die Maruts im Açvattha wohnen lässt (S. 311), auf Blättern dieses Baumes dargebracht[2]) und ihnen folgt eine siebente, bei der der Vimukhavers zu sprechen ist[3]). Dasselbe Opfer finden wir Kāt. XVIII, 4, 23 ff. bei der Altarschichtung, nur mit dem Unterschiede, dass den Marutspenden ein Opfer für Agni Vaiçvānara, nicht für Indra vorausgeht. Wichtig ist hierbei die Vorschrift *vimukhenāraṇye 'nūcyam*[4]), aus der eine den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts bei diesem Opfer erkennbar wird[5]).

können, hat sich oben (II, 163) bei den Aṅgiras gezeigt. Wie die Manen, so werden auch die Maruts als Lichtbringer gefeiert. Man vergleiche I, 86, 10 (*gūhatā gúhyaṃ támo — jyótiṣ karta*); VII, 56, 20 und namentlich auch Verse aus dem VIII. Buch (7, 8; 29, 10; 76, 4; 89, 1), in dem Indra den Arbuda ‚im Winter' tötet (VMyth. III, 202). AV. XIII, 3, 23 sagt, dass die Maruts sangen, als die Götter Rohita schufen (cf. dazu von Indra selbst ṚV. I, 6, 3: *sám uṣádbhir ajāyathāḥ*).

[1]) Çat. Br. IV, 5, 2, 16. In dem Brāhmaṇa handelt es sich um das Opfer der Mitra-Varuṇa gehörenden Vaçā mit ihrem Embryo. Man kann diesen auf einem Baum aussetzen, ins Wasser, auf einen Maulwurfhaufen werfen oder für die Maruts auf dem paçuçrapaṇafeuer opfern (der Kāṇvatext sagt: ‚das gewöhnliche Volk isst rohes Fleisch und die Maruts sind das gewöhnliche Volk', Eggeling, SBE. XXVI, 396). Von Wichtigkeit ist noch folgende Bemerkung des Çat. Br. 17: *na svāhākaroty ahutādo vai devānāṃ maruto viḍ ahutam ivaitad yad asvāhākṛtaṃ devānāṃ vai marutas tad enaṃ marutsv eva pratiṣṭhāpayati.* — Ein anderer Gedanke liegt der Angabe TBr. I, 8, 3, 2: *garbhiṇy ādityā bhavati — agarbhā marutī* zu Grunde; der Gegensatz von ‚fruchtbar' und ‚nicht befruchtet'.

[2]) Vāj. Saṃh. XVII, 80—85.

[3]) Vāj. Saṃh. XVII, 86; XXXIX, 7: *ugraç ca bhīmaç ca dhvāntaç ca dhuniçca sāsahvāṅç ca* —.

[4]) *anūcya* ist der Name des Puroḍāça. Mahīdhara zu XXXIX, 7.

[5]) Charakteristisch ist die Bezeichnung des Verses als *vimukha*. Die Ceremonie wird mit einem Mantra *indraṃ daivīr viço maruto 'nuvartmāno*

Die S. 319 Anm. 1 angeführte Stelle aus dem Çat. Brāhm. zeigt die Darbringung eines Embryo an die Maruts. Embryos gelten als gefährlich und sonst zum Opfer nicht geeignet. Den *patitāḥ garbhāḥ* bei Baudhāyana wird unter Darbringung von Blut besonders Verehrung dargebracht[1]. Wir werden uns weiter daran erinnern, dass nach Çat. Br. IV, 5, 2, 17 der Svāhāruf, der doch Rudra nicht vorenthalten wird, ihnen so wenig wie den Manen gebührt, dass sie gegen Nachkommenschaft[2] und Opfer sich feindlich verhalten[3] und im Stande sind den Weg zur Himmelswelt zu verlegen[4], dass sie einen eigenen Priester haben, den *potṛ* ‚Reiniger‘, der noch im ṚV. ihnen allein gehört und später zu anderen Funktionen verwendet wird. Wenn jene Stellen auch erst der Brāhmaṇalitteratur angehören, so enthalten sie doch gewiss altes Gut und es finden sich auch im

---

'bhavan bei Pār. und Kāt. beschlossen, was bei letzterem ziemlich unmotivirt erscheint, da es sich bei ihm um ein Vaiçvānaraopfer handelt.

[1]) Ludwig, ṚV. V, 421; zu I, 6, 4 (445) verweist L. auf Çat. Br. IV, 5, 2, 10; Kat. XXV, 11, 18: *ayajñiyā garbhāḥ*; Caland, Ahnenkult 32. Oldenberg, Rel. d. V. 569.

[2]) TBr. I, 6, 2, 2: *tāḥ prajā jātā maruto 'ghnan / asmān api na prâyukṣateti / sa etaṃ prajāpatir mārutaṃ saptakapālam apaçyat — 4: yāḥ pūrvāḥ prajā asṛkṣi marutas tā avadhiṣuḥ katham aparāḥ sṛjeyeti — /*

[3]) TBr. I, 3, 4, 4: *maruto yajñam ajighāṅsan prajāpateḥ / tebhya etāṃ mārutīṃ vaçām ālabhata /*

[4]) Ait. Br. I, 10, 2: *maruto — 'ntarikṣabhājanās tebhyo ha yo 'nivedya svargaṃ lokam etīçvarā hainaṃ ni vā roddhor vi vā mathitoḥ.* TS. VII, 1, 5, 4: *tad antarikṣaṃ vy avairyata / tasmād rudrā ghātukā anāyatanāḥ.* Es wird sogleich zur Sprache kommen, dass sie öfter mit Vögeln verglichen werden (cf. Baudh. Dh. S. II, 14, 10). Weniger Gewicht lege ich auf AV. XVIII, 2, 22: *út tvā vahantu marúta udavāhā́ udaprútaḥ;* hier handelt es sich nur darum, den Toten fortzuführen und ihm Kühlung zu verschaffen (cf. v. 21: *syonā́s tvā vā́tā upa vāntu çagmā́ḥ*). Auch die Etymologie kann bei Seite bleiben, ob man nun mit Kuhn an *mar* oder mit Grassmann (KZ. XVI, 190) an Umbr. Çerfo Martio denkt. Am ehesten würde mir noch Anlehnung des Namens an dravid. *marutta* ‚Arzneimann, Zauberer‘ (ZDMG. XXIII, 518) zusagen.

ṚV. Andeutungen von der Feindseligkeit der Maruts (Macdonell p. 81). Ihre spätere Entwicklung zu reinen Windgöttern beweist, dass solche Anschauungen sich bei ihnen eher verlieren als hinzufinden konnten und als Rudimente anzusehen sind.

Der Vergleich mit Vögeln, den wir bei Vāyu meines Wissens nie finden, begegnet uns bei den Maruts öfter (z. B. I, 87, 2; 88, 1; 165, 2; V, 59, 7; VII, 56, 3; 59, 7) und kann hier aus den Vorstellungen des Manenkultus zurückgeblieben sein. Ihre kriegerische Tracht, ihre Speere und Waffen erinnern an die *pitáraç citrásenā iṣubalāḥ* in ṚV. VI, 75, 9. Aus dem Reich der Toten, *nirṛtér avançát*, haben sie sich erhoben und sind zu Göttern des Sturmes gemacht worden. Es mag sein, dass ihr einstiges Reich die ungefähre Zeit der zwölf Nächte war; die indische Entwicklung hat sie zu Monsunstürmen verwandelt. Mit der Sommersonnenwende beginnt ihre Zeit, beginnt auch der Pitṛyāṇa und darum konnten sie als Söhne von Rudra und Pṛçni, deren Herrschaft in dieser Periode anhebt, angesehen werden[1]).

Späterhin hat man gelegentlich versucht sie umzudeuten und den Namen der Ādityas euphemistisch auf sie übertragen. Ein Beispiel derart steht TS. II, 3, 1, 5, wo das Açvatthaholz der Pflöcke und die Siebenzahl noch deut-

[1]) Wer neben der ‚Frömmigkeit' der Indra huldigenden Maruts an ihre Bezeichnung als *gaṇa* und ihre (stets durch die *sapta kapāla* ausgedrückte) Siebenzahl denkt — daneben finden sich z. B. VIII, 96, 8 3 mal 60 Maruts —, wird den Gedanken wenigstens der Erörterung für wert halten, ob sie nicht ein den späteren (weiblichen) Kṛttikāḥ entsprechender, regenbedeutender Sternhaufen sind. Ihr Verehrer Agastya, der im klassischen Sanskrit den Namen *kumbhayoni* empfängt, wird bekanntlich zum Canopus. Wie man die Ahnherrn der vedischen Geschlechter als ‚sieben Ṛṣis' an den Himmel versetzte und im Sternbild des grossen Bären suchte, so könnten auch die Maruts als eine fromme Schar an den Himmel versetzt und in einem Sturm und Regen bringenden Sternbild gesucht worden sein. Über die mannigfachen Bilder, zu denen die Plejaden Anlass gaben, siehe Andree, Ethnogr. Parallelen.

lich auf die Maruts hinweisen[1]). Dieser Vorgang bahnt sich schon im ṚV. an[2]). Wir finden X, 77, 8 die Maruts *ādityéna nā́mnā* gefeiert[3]) und ebenso wohl I, 106, 2. Mir scheint es lediglich eine späte Fortsetzung dieser Umbildung zu sein, wenn die Maruts in Brāhmaṇas und verwandten Texten als ‚Strahlen‘ oder sonstige Lichtwesen bezeichnet werden[4]); ein tieferer Grund dazu liegt nicht vor.

f) Die Maruts im Kult.

Die Redaktoren des Rituals haben den Maruts einen Platz bei dem Mittag- und Abendsavana des Somaopfers angewiesen[5]), bei dem Frühopfer dagegen nicht sie, sondern Vāyu berücksichtigt. Mit der Darbringung der drei Grahas für den Marutbegleiteten Indra zur Mittagzeit haben die Ordner eine Praxis aufgenommen, die nur bei einigen Familien wie den Viçvāmitras geübt wurde, andere riefen nicht Indra marutvant, sondern Indra allein mittags zum Opfertrank.

---

[1]) Wenn einer nach einer Spende an die Ādityas sein Reich nicht gewinnt, so soll er folgendes tun: *āçvatthān mayūkhān sapta madhyameṣāyām upa hanyād idam aham ādityān badhnāmy āmuṣmād amuṣyai viço 'vagantor ādityā evainam baddhavīrā viçam ava gamayanti | yadi nāvagacched etam evādityaṃ caruṃ nirvapet | idhme 'pi mayūkhān saṃ nahyed anaparudhyam evāva gacchati | āçvatthā bhavanti marutām vā etad ojo yad açvatthaḥ |*

[2]) Siehe meine Auseinandersetzung in Kuhns Litteraturblatt II, 6 ff.

[3]) *té hi yajñéṣu yajñiyāsa ū́mā*
ādityéna nā́mnā çámbhaviṣṭhāḥ |

[4]) Z. B. Çat. Br. IX, 3, 1, 26 führt aus VS. 27, 80 als Namen für die Maruts (im Gegensatz zu denen des Vimukhaverses): *çukrajyotiç ca citrajyotiç ca satyajyotiç ca jyotiṣmāñç ceti* [etc.] *nāmāny eṣām etāni.* / TMBr. XIV, 12, 9: *māsā vai raçmayo maruto raçmayaḥ; maruto vai devānāṃ bhūyiṣṭhāḥ.* TĀr. V, 4, 8[26]: *asau khalu vā ādityaḥ pravargyaḥ tasya maruto raçmayaḥ* / Man vergleiche auch die unursprüngliche Verbindung der Ādityas VS. XXI, 25; TĀr. I, 3, 4 mit der Regenzeit. Andrerseits stehen die Maruts als Söhne der Diti im direkten Gegensatz zu den Söhnen der Aditi (p. 308[3]).

[5]) Āp. XIII, 2, 3 ff.; 8, 1 ff. VMyth. I, 257.

Ebenso treten sie abends nicht allein in der Reihe der zum Opfer geladenen Götter auf, sondern nur im Verein mit Agni, dem *marútsakhi* und *marúdvṛdha*[1]) und empfangen mit ihm das Āgnimārutaçastra[2]), das aus den Liedern III, 3 (an Agni Vaiçvānara), I, 43, 6 oder II, 33, 1 (an Rudra), I, 87 (an die Maruts) besteht[3]). Wie die Verbindung der Maruts mit Indra, so hat auch die mit Agni in einigen vedischen Liedern ihren Ausgangspunkt; cf. I, 19, dessen Verse sämtlich mit dem Refrain *marúdbhir agna á gahi* schliessen; I, 72; III, 26; V, 60 (cf. v. 7. 8); VIII, 7, 32. 36 und einige andere Stellen[4]). Wir haben oben gesehen, dass Agni und Indra bei dem Agniṣṭoma mit einander je nach dem Familienbrauch abwechseln (III, 210) und auch bei den auf Sicherung der Herrschaft gerichteten Wunschopfern zwischen beiden kein prinzipieller Unterschied zu bemerken ist (II, 113; III, 309). Eine Ähnlichkeit zwischen Agni marutvant und Indra marutvant ist in gewissen Grenzen auch im ṚV. nicht zu verkennen. Wie die Maruts gleich frommen Opferern Indra besingen, so erscheinen sie Agni gegenüber wenigstens an einer Stelle als eifrige Verehrer[5]) und spielen die Rolle der Aṅgiras. Was wir unter diesem Agni zu verstehen haben, darüber lässt der ṚV. uns nicht im Unklaren. Vers V, 60, 8, der ihn und die Maruts zu gemeinsamem Trunk ladet, be-

[1]) VIII. 103, 14; resp. III, 13, 6.

[2]) Āp. XIII, 15, 12; Āçv. V, 20, 2 ff.; ÇÇS. VIII, 6; Ait. Br. III, 34. 35; Eggeling, SBE. XXVI, 369.

[3]) Andere Hymnen werden in dem Dvādaçāha und der Abhiplavawoche an der entsprechenden Stelle verwendet.

[4]) Ich sehe ab von Versen wie V, 56. 58 (cf. v. 6 *ayáṃ yó agnir marutaḥ sámiddha etáṃ juṣadhvam*); hier handelt es sich nur um ein *devatādvandva*.

[5]) I, 72, 3: *tisró yád agne çarádas tvám íc*
chúciṃ ghṛténa çúcayaḥ saparyán |
nā́māni cid dadhire yajñíyāni
ásūdayanta tanvàḥ sújātāḥ ||

Cf. I, 58, 3 wo sie (nach Bergaigne II, 381) Agni zum Priester einsetzen.

zeichnet ihn als Vaiçvānara [1]) und damit, wie sich aus VMyth. II, 112 ff. ergiebt, als Sonnengott. Somit ist anzunehmen, dass die Verbindungen Indra-Marutas und Agni-Marutas trotz einiger Verschiedenheit nichts anderes als mythologische Doubletten sind, die in verschiedenen Kultuskreisen entstanden sind.

Es ist schon früher ausgeführt worden, dass mythologische Synonymität noch nicht ein vollständiges Zusammenfallen zweier Gedankenkreise bedingt und die Individualität eines jeden immer noch erkennbar bleibt. Zu diesen die Verbindung von Agni mit den Maruts besonders kennzeichnenden Zügen gehört die ‚Vaterschaft', die einige Verse ihm in Bezug auf die Maruts beilegen (Bergaigne II, 375. 382 [2]). Die Aufnahme der Gruppe beim 3. Savana bezeugt eine gewisse Verbreitung ihres Kults. Zur Erklärung der Verbindung von Agni und den Maruts möchte ich mich auf TS. II, 4, 10, 2 berufen, *agnir vā ito vṛṣṭim ud īrayati marutaḥ sṛṣṭāṃ nayanti yadā khalu vā asāv ādityo nyaṅ raçmibhiḥ paryāvartate 'tha varṣati dhāmacchad iva khalu vai bhūtvā varṣati* oder auf TBr. I, 1, 3, 12, wo mit ganz anderem Bilde und doch gleicher Grundanschauung gesagt wird: *maruto*

---

[1]) *ágne marúdbhiḥ çubháyadbhir ṛ́kvabhiḥ*
sómaṃ piba mandasānó gaṇaçríbhiḥ |
pāvakébhir — vaiçvānara pradívā ketúnā sajū́ḥ ||

Als Agni Vaiçvānara finden wir ihn auch anderwärts wie TS. II, 2, 5, 6 (s. oben S. 309); V, 4, 7, 7: *vaiçvānaraṃ hutvā mārutāñ juhoti rāṣṭra eva viçam anu badhnāti* etc. benannt.

[2]) I, 71, 8: *agníḥ çárdham anavadyáṃ yúvānam*
svādhyàm janayat sūdáyac ca ||
VI, 3, 8: *dhā́yobhir vā yó yújyebhir arkair*
vidyún ná davidyot svébhiḥ çúṣmaiḥ |
çárdho vā yó marútāṃ tatákṣa
ṛbhúr ná tveṣó rabhasānó adyaut ||
Cf. noch I, 31, 1: *táva vraté kaváyo vidmanā́paso*
ájāyanta marúto bhrā́jadṛṣṭayaḥ.
III, 2, 5 heisst Vaiçvānara *rudra.*

'dbhir agnim atamayan — beide Aussprüche versetzen uns in die Regenzeit, wo nach VII, 103, 9: *taptá gharmá açnuvate visargám.*

Die Gründe, aus denen die Ritualisten diese Göttergruppe beim Abendopfer einschalteten, erfahren wir daraus nicht; ich möchte glauben, dass keine andere Ursache als eben die Notwendigkeit Agni und die Maruts unterzubringen vorliegt. Bei dem gewöhnlichen Somaopfer hatten die Maruts, anfänglich wie es scheint, keinen Anteil; bei der Morgenpressung fand von alter Zeit her Vāyu, mittags Indra seinen Platz. Alte Differenzen mögen ausgeglichen worden sein, als man früh neben Vāyu auch Indra (VMyth. I, 259) und mittags, in Übereinstimmung mit dem Brauch einiger Familien, neben Indra auch die Maruts stellte. Die abendliche Einfügung des Āgnimārutaçastra, das doch eher als Doublette zu dem für Indra-Marut mittags seinen Platz finden sollte, scheint ebenfalls aus Rücksicht auf die Praxis einiger anderer Familien erfolgt zu sein, in deren Anrufungen Agni-Marutas eine Stelle hatten.

Anders bei den Cāturmāsyafeiern. Bei einer jeden werden sie durch Spenden berücksichtigt und stehen darum mit im Vordergrund. Bei dem Vaiçvadeva erhalten die Maruts, durch den Beinamen *svatavas* charakterisirt, einen Puroḍāça, bei den Varuṇapraghāsāḥ ohne Beinamen ein Schaf[1]); Varuṇa einen Bock und eine Milchspende; bei den Sākamedhāḥ als *sāṃtapana* mittags einen Caru und abends als *gṛhamedhin* einen Caru in Milch; schliesslich noch vor dem Mahāhavis eine Spende als *krīḍinaḥ*[2]). Es ist nicht erkennbar, ob es sich bei den einzelnen Opfern hier um einen Rest von Manen-

[1]) Die Zusammenstellung dieser Götter mit Varuṇa ist selten und unklar. (Siehe 326[4].) Hätte ich mit meiner Vermutung in Bezug auf Varuṇas Stellung bei den Praghāsāḥ Recht (III. 34 ff.), so würde die Berücksichtigung der Maruts dabei aus ihrem Charakter als Manen folgen.

[2]) Cf. noch TS. I, 8, 4, 1. TBr. I, 6, 6. Die Begehung der Quartalsfeiern mit Tieropfern macht hierbei keinen Unterschied. ÇÇS. XIV, 10, 16.

verehrung handelt oder ob die Maruts in den Augen der Ritualisten schon vollständig zu Windgöttern und zwar der verschiedenen Jahreszeiten geworden sind. Der einzige Anhalt liegt in den Liedern der Vasiṣṭhas, die diese Beinamen der Maruts kennen. VII, 59 sind die Maruts der Reihe nach als *sâṃtapanāḥ* (v. 9[1]), *gṛhamedhāsaḥ* (v. 10[2]), *svátavasaḥ* (v. 11) angerufen, und wie bei den Cāturmāsyas macht hier in dem Vasiṣṭhaliede die Anrufung des Tryambaka den Schluss. Es folgt, dass dem Verfasser die später *cāturmāsya* genannten Feiern bekannt gewesen sein müssen, wenn auch das von dem Vasiṣṭhiden gebrachte Opfer ein Somafest war und die Reihenfolge der Namen abweicht[3]). Vasiṣṭhas Liedern aber ist, soviel ich sehe, jede Hindeutung auf eine Maneneigenschaft der Maruts schon fremd und daraus möchte ich schliessen, dass es sich bei ihm nur um Windgötter handelt. Vielleicht sehen andere Augen schärfer. Die gegenwärtige Anordnung unsrer Cāturmāsyas lässt manchem Zweifel in Bezug auf Ursprünglichkeit Raum (III, 35[4]).

Vāyu.

Während die Maruts bei allen Cāturmāsyas bedeutsam hervortreten und Vāyu nur nebenher Berücksichtigung findet[5]),

---

[1]) AV. VII, 77, 3 sind sie als *saṃvatsarīṇa* bezeichnet.

[2]) Cf. VII, 56, 14: *bhāgám etáṃ gṛhamedhīyaṃ maruto juṣadhvam.*

[3]) Man konnte nach dem Ritual auch die Quartalsopfer mit Soma darbringen. Die ‚spielenden‘ Maruts sind in dem Zusammenhange dieses Opfers im ṚV. noch nicht erwähnt. Wir finden sie als *prakrīḍin* (*vatsáso ná*), als *krīḍí, krīḍá* bezeichnet, aber noch nicht zu ritueller Stellung gelangt. Cf. die Erzählung Āryavidyāsudhākara p. 73.

[4]) Von anderen Göttern steht Varuṇa mit den Maruts ṚV. VIII, 41, 1 (und bei den Cāturmāsyas cf. p. 325) in Verbindung; Soma VMyth. I, 352; Bṛhaspati I, 415; doch werden, obwohl auch Sāy. zu X, 67, 3 an die Maruts denkt, wohl meist die Aṅgiras gemeint sein.

[5]) Er erhält eine Milchspende bei dem den Cāturmāsyas angehängten Çunāsīrīya ÇÇS. III, 18, 3. Rituallitt. S. 119.

hat dieser indoiranische Gott im Ritual des ṚV. und der Sūtren seinen Platz an der Spitze der Somaopfer als *agrepā́*, als *praṇīr yajñānām* (Ait. Br. II, 34, 6) und empfängt dort frühmorgens einen Becher reinen ungemischten Somas, entweder allein oder mit Indra im Bunde[1]). Es scheint, dass am Morgen des Frühjahrsopfers, dessen Prātaḥsavana dem Morgen des Jahres entspricht, er ganz mit Recht seinen Platz hat; denn er heisst im ṚV. *vasarhā́n*[2]) und an einer anderen Stelle Indras Wagenführer (IV, 46, 2). Seine Rosse sind es, die nach I, 51, 10 Indra fahren[3]). Es ist leicht zu erkennen, dass der ganze Kreis mythologischer Anschauungen, der Vāyu umgiebt, sich von dem der Maruts wesentlich unterscheidet. Die Maruts heissen niemals wie Vāyu Indras ‚Wagenführer'; er ist *agrepā́*, die Maruts nicht, und sein leichter Gang vergleicht sich in nichts mit dem Kriegsvolk der Maruts, die schwer gerüstet einherfahren, auf ihrem Wege die Berge erschüttern und die Erde erbeben lassen; den Maruts gebührt *ojas* (AV. III, 1, 6) und ihren Weg begleitet der Donner wie eine Siegespauke[4]); die Maruts kommen vom Meer und bringen von dort den Regen; Vāyu wird im RV. mit dem Meere nirgends verbunden und in späterer Zeit heisst

[1]) Bergaigne, hist. de la litt. véd. 125. VMyth. I, 206. 260 (dazu noch I, 135, 1; VII, 92, 1). Sonst finde ich ihn noch einmal abends erwähnt: Āp. XIII, 13, 12: ‚*niyudbhir vāyav iha tā vimuñca*'. Wenn der Pratiprasthātṛ diese Worte hört, entfernt er die Dvidevatyapātras von ihrem Platz mit: *vāyur vo vimuñcatu*, trägt sie durch die Hintertür fort etc.

[2]) I, 122, 3: ‚der den Frühling zurücklässt' (L.). Cf. I, 134, 3: *vā́sayoṣásaḥ*. 4: *túbhyam uṣā́saḥ çúcayaḥ parāvā́ti bhadrā́ vástrā tanvate;* VIII, 46, 26: *yó áçvebhir vā́hate vásta usrā́s tríḥ saptá saptatīnā́m;* VII, 90, 1—3 Vāyu; 4 Uṣas; 5 ff. Indra-Vāyu.

[3]) Cf. auch I, 174, 5; V, 31, 10. Das Götterpaar hat zu ritueller Spekulation nicht so oft wie andere Duale Veranlassung gegeben; ich habe nur aus Ait. Br. III, 4, 4 notirt: *atha yad dvaidham iva kṛtvā dahati dvau vā indravāyū tad asyaindravāyavaṃ rūpam |*

[4]) ṚV. I, 23, 11: *jáyatām iva tanyatúr marútām etc.* Cf. X, 103, 8: *devasenā́nām abhibhañjatīnā́m jáyantīnāṃ marúto yantv ágram ||*

es sogar, dass er das Meer ‚hasse‘ [1]). Vāyu ist kein Sohn des Rudra oder der Pṛçni und so lässt sich eine Reihe gegensätzlicher Züge zwischen den Maruts einer- und Vāyu andrerseits wahrnehmen, neben denen die einmalige Bemerkung, dass Vāyu die Maruts erzeugt habe (I, 134, 4), nicht ins Gewicht fällt und überdies keine Wesensgleichheit bedingt. Ein Moment scheint mir hierbei Aufmerksamkeit und Nachprüfung zu verdienen. In einigen Maṇḍalas, die Verse an Indra-Vāyu verzeichnen, wird Indra nicht mit den Maruts zusammen angerufen oder wenigstens in ganz andre Verbindung gebracht. Dahin gehört IV, V, VII [2]), während II eine vermittelnde Stellung einnimmt [3]). Die Vasiṣṭhas widmen Vāyu resp. Indra-Vāyu drei Lieder, während sie die Verbindung der Maruts mit Indra nur oberflächlich berühren (oben p. 316) und, wie aus VII, 59 hervorgeht (p. 326), grade Rudra in engeren rituellen Zusammenhang mit den verschiedenen Formen der Maruts bringen. Dagegen haben die Viçvāmitras (ebenso die Kaṇvas und etliche Dichter des I. und X. Buches), die Verbindung der Maruts mit Indra besonders betont, ihre Mitwirkung am Vṛtrakampf öfter hervorgehoben und andrerseits Rudra im Sing. nur ein einziges Mal erwähnt (vol. II, p. 202), so dass auch hier feine Unterscheidungslinien zwischen den Kultkreisen beider Familien hervortreten. Ich habe im Übrigen dem, was meine Vorgänger über Vāyu und Vāta gesagt haben, nichts

---

[1]) Cf. die merkwürdige Stelle Kāt. XXV, 14, 27 Komment. *çrūyate vāyuḥ samudraṃ sadā vidveṣṭi — / ayaṃ vāyuḥ samudraṃ sadā dveṣṭi çoṣayitum icchati / samudraç ca sarvadā snehaparaḥ / ata eva mahān bahula eva vāyukṛtena dveṣeṇa samīpa eva sthitasya tasya kim api na hīyate /*

[2]) Indra-Vāyu IV, 21, 4; 24, 4; 46. 47; V, 51; VII, 90—92 (aus anderen Büchern cf. I, 2. 23. 135).

[3]) Indra-Vāyu II, 41; Indra-Marutaḥ II, 3, 3 u. a. cf. S. 313. Auf VIII nehme ich nicht Rücksicht; ich beschränke mich auf die Angabe, dass die Verbindung von Indra und den Maruts hier stärker hervortritt. Cf. VIII, 76, 1 ff.; 89; 96.

hinzuzusetzen; auch die Brāhmaṇas und Yajustexte fügen dem gezeichneten Bilde keinen wesentlichen Zug hinzu. Die ṚV. X, 168 von Vāta gegebene Schilderung deckt sich mit ihren Anschauungen. Vāyu ist nicht an den Ort gebunden und geht *yathāvaçám* seine Bahn[1]; er kommt nie zu Ruhe[2], ist der schnellste der Götter[3] und folgt allen Jahreszeiten[4]; seine Gestalt ist nicht sichtbar[5]. Vāyu ist der ‚Atem der Götter' [6]; er ist ‚Geist'. Bisweilen begleiten ihn Scharen: TĀr. I, 9, 2 ff. 11 Mannes- und 11 Frauengestalten. Der Luftraum ist sein Reich[7] und darum gehören ihm die Bäume[8]. Er hat reinigende Kraft[9]; er heisst *stotṛ* und *upaçrotṛ*[10].

---

[1]) MS. II, 2, 7 (20 l. Z.): *na khalu vai kiṃ cana vāyunānabhigatam asti*; Çat. Br. VIII, 2, 3, 2: *sarvāsu dikṣu vāyuḥ*; 3, 1, 11: *yābhir ado vāyur digbhir anantarhitābhir upait tā etās —*; X, 3, 3, 8: *vāyau diçaḥ pratiṣṭhitā vāyor evādhi punar jāyante*; XIV, 9, 4, 21: *vāyur diçāṃ yathā garbhaḥ*. AV. II, 10, 4: *pradiçaç cátasro vātapatnīḥ*; (zuweilen wird ihm der NW. zugewiesen). Cf. hier und im Folgenden Eggelings Indices zum Çat. Br.

[2]) AV. X, 7, 37: *katháṃ vā́to nélayati*. Ait. Br. V, 25, 17: *na hy eṣa kadā canelayati*; Çat. Br. XIV, 4, 3, 33: *mlocanti hy anyā devatā na vāyuḥ saiṣānastamitā devatā yad vāyuḥ*. TBr. III, 1, 4, 13: *vāyur vā akāmayata kāmacāram eṣu lokeṣv abhijayeyam*; 9, 4, 1: *vāyur vai caran*.

[3]) *kṣepiṣṭha* TS. II, 1, 1, 1; III, 4, 3, 2; *āçuḥ sārasāritamaḥ, javaṃ — dadhāti* TBr. III, 8, 7, 1.

[4]) TS. V, 3, 1, 3: *sarvān ṛtūn anu vāyur ā varīvartti*.

[5]) ṚV. X, 168, 4; Çat. Br. XI, 8, 3, 8: *rūpam eva vāyor ādatta / tasmād etasya lelayata ivaivopaçṛṇvanti na tv enaṃ paçyanti*.

[6]) ṚV. X, 168, 4; Çat. Br. XIV, 3, 2, 7: *vāyur vai sarveṣāṃ devānām ātmā*: XI, 5, 3, 11: *vāyuṃ hy eva sarvāṇi bhūtāny apiyanti vāyoḥ punar visṛjyante*; AV. VI, 10, 2 stehen *prāṇa, antarikṣa, vayaḥ, vāyu* zusammen. Die Stellen hier wie im Folgenden lassen sich leicht vermehren.

[7]) TS. III, 4, 5 etc. Nach AV. IV, 39, 4 ist ‚der Luftraum die Kuh, Vāyu ihr Kalb'.

[8]) MS. III, 9, 4 (120, 9): *vāyūgopā vai vanaspatayaḥ*.

[9]) TS. II, 1, 10, 2: *vāyavyaṃ gomṛgam ālabheta yam ajaghnivāṅsam abhiçaṅseyuḥ / apūtā vā etaṃ vāg ṛcchati — vāyur vai devānāṃ pavitram* — VI, 4, 7, 1; MS. II, 5, 2 (49, 11 ff.); TBr. III, 2, 4, 5.

[10]) TBr. III, 9, 4, 4 resp. III, 7, 5, 4.

Natürlich ist er die Ursache des Regens [1]), die Ursache des Feuers [2]) und andrerseits mildert er die Glut der Sonne (TMBr. IV, 6, 9). Ihm, dem schnellen und freien, gehören auch die Tiere [3]). Wenn ein schon geweihtes Tier fortläuft, wird es Vāyu zugewiesen (Kāt. XXV, 9, 1). Dargebracht werden ihm Tiere verschiedener Art. Nur selten ist er ausser mit Indra mit andern Göttern verbunden [4]).

Von **Vāyu** ist Vāta wenig unterschieden; Macdonell hat p. 81 den Sachverhalt richtig beurteilt: ‚Vāyu is chiefly the god and Vāta the element'. Dem entspricht auch die sakrale

---

[1]) TS. II, 4, 9, 1: *vāyur vai vṛṣṭyā īçe*; V, 1, 5, 1; 3, 1, 3: *vāyupracyutā divo vṛṣṭir īrte.* TBr. I, 7, 1, 1: *vāyur vai vṛṣṭyai pradāpayitā;* III, 7, 1, 5: *v. vai payasaḥ pradāpayitā* —; er heisst *tigmatejas* TS. I, 1, 9 c; (AV. X, 5, 26 *vāyutejas*).

[2]) VMyth. II, 151. TS. V, 5, 1, 1: *tejo 'gner vāyus — tasmād yadriyaṅ vāyuḥ vāti tadriyaṅṅ agnir dahati.* TS. II, 1, 1: *sainam īçvarā pradaha iti.*

[3]) TS. V, 5, 1, 3. 4: *vāyur vai paçūnāṃ priyaṃ dhāma — / yad vāyavyaḥ paçur bhavati tena vāyor naiti.* TBr. III, 2, 1, 3: *vāyur vā antarikṣasyādhyakṣāḥ / antarikṣadevatyāḥ khalu vai paçavaḥ.* TMBr. XXIII, 13, 2: *etābhir vai vāyur āraṇyānāṃ paçūnām ādhipatyam āçnuta* (AV. II, 26, 1: — *paçavaḥ — ye pareyur, vāyur yeṣāṃ sahacāraṃ jujoṣa;* 34, 4: *ye grāmyāḥ paçavo viçvarūpāḥ — vāyuṣ ṭān agre pra mumoktu devaḥ prajāpatiḥ* —).

Ein **bhūtikāma** opfert vāyave niyutvate ein weisses Tier; denn er ist ‚die schnellste Gottheit' TS. II, 1, 1; ebenso ein **grāmakāma**, ‚denn er führt die Menschen an der Nase gebunden (wie man einen Stier an der Nase führt)' TS. II, 1, 1, 2; MS. IV, 3, 3 (42, 6); ebenso **prajākāma** (II, 1, 1, 2) und **jyogāmayāvin** (II, 1, 1, 3). Wer lange von seinem Thron fern gehalten wird, opfere eine Kuh für Himmel und Erde, für Vāyu ein Kalb. Vāyu ist beider Kalb. Die Welten sind von ihm abwendig; das Volk ist von ihm abwendig (II, 1, 4, 7). Von anderen Tieren u. a. *mṛga* TMBr. I, 8, 13; *gomṛga* TS. II, 1, 10, 2; *tūpara* TS. V, 5, 1, 1; ferner *vehata* (d. i. *garbhaghātinī gauḥ*) TBr. II, 8, 8, 4 Komm. p. 908; einen Cāṇḍāla TBr. III, 4, 1, 17, und aus TBr. III, 9, 17, 5 verzeichne ich die Bemerkung: *vāyavyā garbhāḥ,* die anders als die Weihe eines Garbha an die **Maruts** zu bewerten ist, weil Vāyu befruchtet.

[4]) Mit Savitṛ *(āgomucau)*: TS. IV, 7, 15 g. Opfer TS. VII, 5, 22; Lied an beide AV. IV, 25. Identifizirt mit S.: TBr. II, 3, 9, 7: *atha yad uttarato vāti savitaiva bhūtvottarato vāti saviteva svānāṃ bhavati.*

Behandlung; denn Spenden an Vāta stehen ganz vereinzelt. Die *vātanāmajapas* werden bei Gelegenheit der Pravargyaceremonie an die einzelnen, mit verschiedenen Göttern identifizirten Winde gerichtet [1]) und Vātahomas bei der Altarschichtung dargebracht [2]). Dieselben Homas sind nach TS. II, 4, 9, 1 bei einer Regenmacherzeremonie (der Kārīrīṣṭi) zu verwenden: *ramayata marutaḥ çyenam āyinam iti paçcādvātam prati mīvati purovātam eva janayati varṣaṣyāvaruddhyai* [3]).

Zwischen dem Appellat. *vātá* und dem N. pr. *vāyú* ist die Grenzlinie natürlich nicht scharf zu ziehen. Wie z. B. Vāyu Hüter Somas ist (ṚV. X, 85, 5), so ist das Amṛta in Vātas Hause X, 186, 3; wie Vāyu fährt Vāta mit Rossen I, 121, 12; 174, 5; IV, 16, 11. Im Allgemeinen finden wir in diesen Stellen nichts, was nicht schon beobachtet oder mythologisch bemerkenswert wäre. Anschauungen wie die Çakuntalā v. 192 ausgesprochene, dass ein Wind die durch ihn kreisenden Sterne treibe, kennt der Veda nicht.

Parjanya, Āpaḥ [4]) und verwandte kleinere Götter.

Während Indra, wie wir sahen, von einem Sonnen- zu einem Regengott hinübergleitet, ist Parjanya zu allen Zeiten, was immer auch sein Name bedeute [5]), der Gott der Regen-

[1]) Kāt. Çr. S. XXVI, 6, 1; VS. XXXVIII, 7—9 etc.

[2]) Kāt. Çr. S. XVIII, 6, 1; VS. XVIII, 45 u. s. w. Cf. Rituallitt. 164.

[3]) Eine Unterscheidung der Winde nach den vier Himmelsrichtungen gibt TBr. II, 3, 9, 5 ff. unter Identifikation derselben mit Mātariçvan, Pavamāna, Savitṛ. 5 Winde, 5 Ṛtus etc. werden TS. I, 6, 1, 2 genannt. Wertvoller ist die Unterscheidung der zwei Winde *á sindhor á parāvátaḥ* ṚV. X, 137, 2.

[4]) G. de Rialle, les déesses des eaux dans le ṚV. Revue de Ling. IX, p. 46 ff.

[5]) Hirt, IF. I, 481 setzt P. gleich Fairguni und sieht darin den ‚Eichengott‘; gegen die Identification Kögel (GGA. 1897, 653 in der Recension von Golther) und v. Grienberger, Arch. f. slav. Phil. XVIII, 12. Nach Zupitza ist P. „vielleicht nichts als Regner. Cf. irisch *arg* ‚Tropfen‘;

zeit gewesen, der die ‚Regenwolken bereitet', die Stimmen der Frösche belebt. Noch im Pāli ist wie im Veda *pajjunna* (Jāt. I, 75) Regen- und Donnergott.

Das Lied VII, 103, das den Beginn der Regenzeit schildert, führt uns in das Innere Indiens, in das Land der Vasiṣṭha's und Haugs Ansicht, dass dies Lied kein Spottlied sei [1]), bedarf keiner Bestätigung mehr. Wir finden noch heut unter den Newars in Indien die Frösche wie die Nāgas göttlich verehrt und wenn auch der bei ihnen beobachtete Zeitpunkt abweicht von dem, der durch unser Lied vorausgesetzt wird, so scheint mir das nicht von Belang zu sein [2]).

āpaḥ.

Wie das Feuer, so hat auch das Wasser im Veda seine Göttlichkeit aus den Zeiten primitivster Anschauung bewahrt. Wegen seines Einflusses auf Wachstum und Gedeihen, wegen seiner wohltätigen schöpferischen und heilenden Kraft, weil es den Schmutz der Sünde, Trug und Meineid nicht weniger als die Unreinheit des Körpers hinwegnimmt und schädliche Einwirkung von bösen Geistern aller Art tilgt, haben die Inder gleich andern Völkern es unter die freundlichen Götter versetzt und von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen

---

kymrisch *eira;* bretonisch *erc'h* ‚Schnee'" DLZ. 18, 1488. Bühler hat Or. u. Occ. I, 214 (cf. M. Müller, India p. 183 ff., SBE. XXXII, 92) P. als ‚Donnerwolke' erklärt. MS. II, 4, 7 (44, 11) steht neben *antarikṣa, pṛthivī ‚dyauḥ parjanya'*. Die Gleichung Parjanya = Perkúnas ist abzulehnen. Kretschmer, Einl. in die Gesch. der Gr. Sprache p. 81; Much (Festgabe für Heinzel 1898) p. 214.

[1]) Cf. auch Bloomfield JAOS. XVII, 173 ff.

[2]) Cf. IAntiquary 1893 (vol. 22) p. 293, ‚the Nāgas, of whom the Nēwārs consider Karkōta the greatest, are worshipped on the fifth day (Nāgpañcamī) of the month of Sāvan (July) at the commencement of the rainy season, when the Nāga's (water-dragons) are thundering in the sky . . . Frogworship, on the other hand, is performed on the seventh day of the month of Kārtik (Oktober) and usually at a pool, which is known to be frequented by frogs'.

Tag verehrt. Es muss anderen überlassen bleiben, den indischen Wasserkult so eingehend wie Weinhold ‚die Verehrung der Quellen in Deutschland‘ behandelt hat, darzustellen[1]; für meine Zwecke wird es genügen, in allgemeinen Umrissen die Verehrung dieses Elements in vedischer Zeit zu schildern. Der ṚV. unterscheidet Wasser aller Art; er nennt die des Himmels, die welche strömen und aus Brunnen oder Quellen stammen oder zum Meere streben[2]; man unterscheidet nicht nur die Wasser in Himmel, Luftraum und Erde, sondern auch die, die jenseits und diesseits der Sonne sind[3]; ihr Spross ist Agni, Kaçyapa, Indra[4]; die Götter selbst geniessen davon[5]. In mannigfachen Wendungen schildert man die *mātṛtamāḥ*, *amṛtasya pátnīḥ* (TS. I, 4, 1); selbst bei dem ceremoniellen Rasiren für die Dīkṣā werden die Wasser angerufen ‚zum Leben, zur Langlebigkeit, zum Ansehen‘. Mehr als diese allgemeinen Wendungen interessirt die rituelle Unterscheidung der Wasser nach ihrer Herkunft im Ritual; denn das Wasser ist mit dem Ort seines Ursprunges durch ein inneres Band verknüpft und hat andere Kräfte, jenachdem es aus einem See, einem Strome, vom Regen oder von einer Leichenstätte stammt. Nach dieser Herkunft wird die Anwendung verboten oder vorgeschrieben; Wasser, das auf einem Kirchhof zusammenströmt, wird bei einer auf den Tod des Feindes abzielenden Ceremonie empfohlen, während bei einer anderen Gelegenheit verboten wird ‚aus stehendem Gewässer‘ zu schöpfen, weil dieses Varuṇa gehört und Varuṇa das Opfer ergreifen würde[6].

[1] Abhandlungen der Berliner Ak. d. W. 1898, S. 1—69.

[2] VII, 49, 2; cf. TBr. III, 1, 2, 3: *yā divyā — yā antarikṣe uta pārthivīyāḥ — kūpyāḥ — nādyāḥ samudriyāḥ — vaiçantīr prāsacīr*; II, 7, 15, 3 ff.

[3] ṚV. III. 22. 3. TS. IV, 2, 4 f.

[4] TS. V. 6. 1 a etc.

[5] TS. V, 6. 1 c.

[6] TS. VI, 4. 2, 3. 4; Çat. Br. XIII, 8, 4, 6.

Bei dem Rājasūya werden 17 verschiedene Arten des Wassers gebraucht, offenbar um die geheimen Kräfte, die in ihnen je nach ihrem Ursprung enthalten sind, dem Opferer zuzuleiten: Wasser aus der Sarasvatī, mit dem Strom fliessendes, gegen oder zur Seite hin fliessendes u. a.[1]). Mit dem Spruch *marutām ojaḥ* schöpft man die ‚gegen den Strom fliessenden' Wasser (an deren Stelle auch ‚Hagel' gewählt werden kann); hierdurch soll das widerspänstige Wesen der die *viç* bedeutenden Maruts zum Ausdruck kommen. Beim Açvamedha wird den *kūpyābhyaḥ*, *kūlyābhyaḥ*, *vikaryābhyaḥ* u. s. w. mit einer bis ins Einzelne gehenden Unterscheidung wie *vahantībhyaḥ*, *parivahantībhyaḥ*, *samantam v.*, *çīghram v.*, *çibham v.* je ein Homa dargebracht[2]). Bei dem Somaopfer wendet man zwei Arten von Wasser an, solche die vor Sonnenuntergang aus einem Fluss geschöpft sind, der sich durch einen Berg bricht und die Ekadhanāḥ, die man frühmorgens aus fliessendem Wasser holt (VMyth. I, 213).

Bei kleineren Opfern wird ein so genauer Unterschied nicht gemacht. Es genügt, dass immer Wasser vorhanden ist, um verschiedene Ceremonien zu begleiten. Man benützt es, um das Havis und die Opfergefässe zu weihen; wenn man einen Spruch an Rudra gesagt, Rakṣas, Asuras, Manen erwähnt hat, ist es nötig, um den bösen Einfluss zu beseitigen, die sühnenden Wasser zu berühren[3]); sie wehren die Dämonen ab[4]) und darum stellt man zu Häupten der Wöchnerin einen Krug voll hin[5]). Bei den Totenceremonien sind besonders die dem Toten geltenden Wasserspenden des Udakakarman bemerkenswert, die von den Verwandten während des Bades oder nachher

[1]) Weber, Rājasūya 33 ff. nach Kāt. XV, 4, 22 ff.; TS. I, 8, 11, 1 (Komm. vol. II, p. 121).

[2]) Āp. XX, 11, 17 ff.; TS. VII, 4, 13. Cf. auch die Ab-iṣṭakāḥ TS. IV, 3, 1; TBr. III, 12, 7; TĀr. I, 24.

[3]) Āp. XXIV, 2, 9; Kāt. I, 10, 14.

[4]) TS. II, 6, 4, 4: *āpo vai rakṣoghnīḥ* u. s.

[5]) Pār. I, 16, 22.

gebracht werden. Wer einen Eid leistet, ruft dabei die *āpo aghniyāḥ* und Varuṇa an[1]; die Fusstapfe des Pferdes, das man auf die Stelle treten lässt, von der Thon zur Ukhā genommen werden soll, wird mit Wasser begossen (TS. IV, 1, 2q vol. IV, p. 30). Vielfach sind die Beziehungen, in die man die Ceremonien zu den Wassern des Himmels, zum Regen setzt. Wenn man Wasser einschlürft, bedient man sich der Worte *vṛṣṭir asi, vidyud asi — jahi* (Kāt. IV, 15, 4. 5); wenn der Prastara am Ende des Opfers in das Feuer geworfen wird, ruft man ihm die Worte zu *divaṃ gaccha tato no vṛṣṭim eraya* (TS. I, 1, 13 h); die Opferformeln *ā çrāvaya, astu çrauṣaṭ, yaja, ye yajāmahe, vaṣaṭ* können Mittel sein, um den Regen zu bewirken; denn *ā çrāvaya* erzeugt den voraus sich erhebenden Wind, *astu çrauṣaṭ* das Zusammenballen der Wolken, *yaja* den Blitz, *ye yajāmahe* den Regen, *vaṣaṭ* den Donner (TS. I, 6, 11, 3. 4). Viele Ceremonien haben den Zweck, direkt den Regen herbeizuführen. Man wählt dann Tiere oder sonst Gegenstände von schwarzer Farbe, z. B. TS. II, 1, 8, 5: ein Tier schwarz, mit weissen Flecken und abwärts gebogenen Hörnern: *prājāpatyaṃ kṛṣṇam ā labheta vṛṣṭikāmaḥ — kṛṣṇo bhavaty etad vai vṛṣṭyai rūpam — çabalo bhavati vidyutam evāsmai janayitvā varṣayati, avāçṛṅgo bhavati vṛṣṭim evāsmai ni yacchati.* In anderer Weise kommt diese Forderung bei der Kārīriṣṭi[2]) zum Ausdruck, bei der ein schwarzes Gewand mit schwarzen Franzen, ein schwarzes Fell und ein schwarzes Pferd notwendig sind (Āp. XIX, 25, 16 ff.) sowie Grütze von Kharjūra oder Karīrafrüchten, die mit einer schwarzen Süssigkeit zusammengerührt werden. Diese schwarze Farbe gilt als die ‚Gestalt des Regens' [3]).

Es scheint mir zu beachten, dass in Indien in Beziehung zum Regen auch die Manen stehen. Zu der Erzählung Na-

[1]) TS. I, 3, 11 e (Komm. I, 551). Cf. Oldenberg, Rel. d. V. 520.

[2]) Rituallitt. 120; Caland, Wenschoffers 6 (9).

[3]) Über andere Ceremonien siehe Oldenberg, Rel. d. V. 359. 507; Rituallitt. 173 u. s.; Caland, Altind. Zauberrit. p. 140.

kulas, dass die Manen den *anāstika bhūtas* Leben geben, fügt der Komm. die Erklärung *vṛṣṭidvārā* hinzu (Mbh. XII, 12, 4). Der Grund scheint folgender zu sein: Alle Aṣṭakā's werden in der dunklen Hälfte des Jahres begangen[1]). ‚Am 13. Tage in der dunklen Hälfte von Āçvina und unter Maghā in der Regenzeit, entlässt — nach einem von Caland l. c. citirten Ausspruch des Brahmapurāṇa — Yama die Pretas und Pitaras aus seiner Wohnung unter die Menschen' und nach Atri bleiben die Pitaras auf der Erde bis die Sonne in das Zeichen des Skorpions tritt. Die Mitte der Regenzeit war also die besonders geeignete Zeit zur Verehrung der Manen. Wenn einzelne Familien, wie die Aṅgiras und wie ich glaube auch die Maruts, aus dem Totenreich unter die Götter versetzt und zu Spendern des Regens werden, so wird die mit Beginn des Pitṛyāṇa ungefähr zusammenfallende Regenzeit die Veranlassung dazu gewesen sein. Dafür dass die Manen allgemein als Regenspender angesehen werden, ist mir ausser dem angeführten Kommentar keine Stelle gegenwärtig. Der Aberglaube aber, dass der Geweihte sich nicht unbedeckt dem Regen aussetzen soll[2]), dass die davon betroffene Opferspeise sich zur Darbringung nicht eigene[3]), dürfte eben aus der Beziehung zu erklären sein, in der man sich Regen und Manen dachte.

Wie bestimmte Tiere und Pflanzen als feuerhaltig gelten, so stehen dem Wasser gewisse Elemente des Tier- und Pflanzenreiches nahe, die bei den darauf bezüglichen Ceremonien zur Verwendung kommen. Unter den Tieren vor allem der Frosch, der bei einzelnen auf Kühle und Regen bezüglichen Ceremonien gebraucht wird[4]), die Schlange und Ameise; von Pflanzen ausser dem Karīra resp. Kharjūra,

---

[1]) Rituallitt. 94 ff.; Caland, Über Todtenverehrung p. 44 ff.
[2]) ISt. XIII, 291; Mān. ÇS. II, 1, 2, 32. 36.
[3]) Ritualitt. pag. 182.
[4]) Bloomfield, Contributions II (AJPh. XI) 24 ff.

Vetasa, Avakā, Maṇḍūkaparṇī, Dūrvā u. a.[1]). Die Beziehungen der Schlange und Ameise zum Wasser sind bekannt. Winternitz hat in seinem Sarpabali Beispiele dafür gegeben, dass die Schlange bei allen Völkern dem Wasser nahestehend gedacht und noch heut in Indien zumeist an Teichen und Bäumen verehrt wird. Die Ameisen haben im indischen Volksglauben mancherlei, nicht immer erkennbare Bedeutung[2]); es ist aus mehreren Stellen ersichtlich, dass sie auch zu dem im Boden befindlichen Wasser in Beziehung gedacht werden: als sie die Sehne von Makha's Bogen durchbeissen sollen, äussern sie den Wunsch *yatra kva ca khanāma tad apo 'bhitṛṇadāmeti*, und darum stossen die Ameisen, wo immer sie graben, auf Wasser[3]).

Im ṚV. selbst werden in den Liedern I, 23, 16 ff.; III, 33; VI, 50, 7; VII, 47, 49; X, 9. 30. 75 und einigen anderen Stellen von geringer Wichtigkeit Wasser aller Art und besonders die Ströme angerufen. Tritt in den vedischen Hymnen und im Kultus die Verehrung der Ströme nicht unmittelbar in den Vordergrund, so durchzieht doch ihre heiligende und sühnende Kraft das ganze Ritual. Selbst bei der Ceremonie der Scheitelschlichtung nennt man den Namen des Stromes, dessen Ufer man bewohnt (Rituallit. 43. 44); auf ein sakrales Reinigungsbad in den Fluten der Sarasvatī weist X, 17,

[1]) Bloomfield l. c.; u. a. auch die *darbhās*: TĀr. ed. BI. p. 524 citirt *āpo vai darbhāḥ* als Erklärung zu der Vorschrift (V, 10, 6): *yatra darbhā upadīkasaṃtatāḥ syus tad udvāsayed vṛṣṭikāmasya | etā vā apām anūjjāvaryo nāma yad darbhāḥ* —

[2]) Cf. u. a. Weber, Rājasūya p. 12[4], 104[2], 109[1]; Oldenberg, Rel. d. V. 500; MS. II, 2. 1 (p. 15, 13); 6, 1 (64, 6); III, 1, 3 (4, 15); IV, 3, 1 (39, 12); KÇS. XXVI, 1, 6.

[3]) TĀr. V, 1, 4. Cf. V, 2, 9: *ūrjaṃ vā etaṃ rasaṃ pṛthivyā upadīkā uddihanti — yad valmīkavapāsaṃbhāro bhavati, ūrjam eva rasaṃ pṛthivyā avarundhe*. TBr. I, 1, 3, 4 Komm. p. 71 u. s.; Bloomfield, Sev. h. p. 18. Über das Verhältnis von Maulwurf und Ameise zum Regen siehe E. H. Meyer, Gandharven-Kentauren S. 156—157.

namentlich v. 10 hin. Ob es heilige Badeplätze gab, wissen wir nicht. Aber die weite Verbreitung und das Ansehen der Tīrthas in der späteren Zeit — man vergleiche das Anuçāsanaparvan (Mbh. XIII, 25) — macht es nicht unwahrscheinlich, dass auch in der vedischen Zeit an den Ufern der damals besonders gepriesenen Ströme bevorzugte heilige Orte bestanden.

Von Göttern wird zu ihnen ausser Indra, Sonne, Mond, Wind u. a. Apāṃ napāt in besondere Beziehung gesetzt. Was ich über ihn denke, habe ich vol. I, 365; II, 133 auseinandergesetzt und meine dort ausgesprochene Ansicht ist durch die nachfolgenden, einander zum Teil widersprechenden Arbeiten[1]) nicht erschüttert worden; eher würde ich mich dazu verstehen in ihm ausschliesslich einen Wasserdämon zu sehen als einen Gott des Blitzes, von dem man nicht, ohne gegen die Anschauungen des ganzen Rituals zu verstossen, sagen könnte *yáṃ víprāsa īlate adhvaréṣu*[2]). Jene ausschliessliche Beziehung auf die Wasser wird aber nicht den Tatsachen gerecht, dass Apāṃ napāt ein keineswegs unursprüngliches Lichtelement beigemischt ist, dass in Indien der Mond ein Wassergott ist und der ganzen indischen Litteratur (und nicht nur ihr) sein Wesen als *rasātmaka* gilt. Man vergleiche neben anderem, was früher gesagt wurde, Sūryasiddh. 12, 24.

Ahi budhnya.

Während nach m. M. Apāṃ napāt ein Wassergott nur auf indirektem Wege geworden ist und auch der Name selbst ihn zu einem ‚Sohn‘, nicht zu einem ‚Herrn‘ der Wasser macht, glaube ich in einem andern Wesen einen unmittel-

[1]) Magoun, JAOS. XIX, 2 p. 137 ff., AJPh. XXI, 274 ff. (= chain-lightning); Gray, Arch. f. Rel. III, 18 ff., überschätzt den iranischen *apām napā* in seinem Wert für die Erklärung.

[2]) Dem Liede X, 30 entspricht im Ritual der Vasiṣṭhas VII, 47.

baren Wasserdämon zu erkennen. Er wird nicht oft und immer nur in belanglosen Versen neben anderen Gottheiten erwähnt; aber seine Beziehung zu den Wassern und ‚der Tiefe der Wasser‘ ist doch sofort schon aus dem Namen deutlich[1]).

Das Ritual gibt uns über Ahi-budhnyas Wesen, den es wiederholt und zwar im Zusammenhang mit den Feuern nennt, keine brauchbare Auskunft. Wir finden ihn in der Anrede an dasjenige Gārhapatyafeuer, das nicht mehr verwendet wird[2]). Wie die Schlange ihre Haut abstreift und verjüngt erscheint, so tritt hier ein neues Feuer an Stelle des alten, und lediglich dieser Symbolismus, keine innere Wesenseinheit, liegt der Anrede in diesem Fall zu Grunde. Für die Zeit des

---

[1]) ṚV. I, 186, 5: *áhir budhnyà, síndhu, apā́ṃ nápāt —*
VI, 49, 14: *áhir budhnyò adbhír arkaíḥ —*
VII, 34, 16: *abjā́m ukthaír áhiṃ gṛṇīṣe /*
budhné nadī́nāṃ rájassu ṣī́dan //
35, 13: *ajá ékapād, áhir budhnyàḥ, samudrá, apā́ṃ nápāt*
X, 93, 5: *utá no náktam apā́ṃ vṛṣaṇvasū*
sū́ryāmā́sā sádanāya sadhanyā̀ /
sácā yát sā́dy eṣām áhir budhnéṣu budhnyàḥ //
VS. X, 19a. TS. I, 8, 14k:
samā́vavṛtrann adharā́g údīcīr
áhiṃ budhníyam ánu saṃcárantīḥ /
tā́ḥ párvatasya vṛṣabhásya pṛṣṭhé
nā́vaç caranti svasica iyānā́ḥ //

[2]) Āp. XI, 15, 1; TMBr. I, 4, 11. Ausführlicher das Ait. Br. III, 36, 5: *tāsu (prajāsu) ahinā budhnyena parokṣāt tejo 'dadhād eṣa ha vā ahir budhnyo yad agnir gārhapatyaḥ* und TS. I, 5, 4: *bhūmir bhūmnā dyaur variṇety āhāçiṣaivainam ādatte / sarpā vai jīryanto 'manyanta / sa etaṃ Kasarṇīraḥ Kādraveyo mantram apaçyat / tato vai te jīrṇās tanūr apāghnata / sarparājñiyā ṛgbhir gārhapatyam ādadhāti / punarnavam evainam ajaraṃ kṛtvādatte — yat sarparājñiyā ṛbhir g. ādadhāty annādyasyāvaruddhyai* (VII, 3, 1). An andrer Stelle wird das Anvāhāryapacana so angeredet: Āp. VI, 24, 6 *(annaṃ me budhnya pāhi tan me gopāyāsmākaṃ punar āgamāt)*, das Āvasathyafeuer TBr. I, 1, 10 (p. 24), III, 7, 4, 6; Āp. V, 27, 10. Cf. noch Lāṭ. II, 2, 22 *ahir iti prajahitam [upatiṣṭheran], aja iti gārhapatyam;* TMBr. I, 4, 11. 12.

Ṛ V. gibt die mehrfach bemerkbare Verbindung ‚des Drachen der Tiefe' mit den Strömen den Ausschlag, und ich glaube, dass hier ein Rest vom Quellenkult vorliegt, deren geheimnisvolles Emporspringen zu der Schöpfung Ahi-budhnyas führte. Die Schlange ist, auch wenn gelegentlich ‚den himmlischen Schlangen' geopfert wird, ein chthonisches Wesen, und als die Mutter der Schlangen gilt ‚diese Erde'[1]. Die mythischen Schlangen wie Çeṣa (cf. z. B. Bhartṛhari I, 35), Kumuda (Rghv. XVI, 76: *antarhradavāsin*), Vāsuki, dem beim Hausbau (Gobh. IV, 7, 41) ‚nach unten' geopfert wird, sind Wesen der Tiefe[2].

Über *aja ekapād*, über den Macdonell alle bisher ausgesprochenen Ansichten zusammengestellt hat, spreche ich keine Meinung aus, unser spärliches Material fordert hier zur Entsagung auf. Die Verse TBr. III, 1, 2, 8 sind nicht hoch zu bewerten.

Trita.

Es ist bisher nicht möglich gewesen Trita näher zu bestimmen und ich glaube nicht, dass die Beschaffenheit der ihn erwähnenden Stellen uns zu der Erkenntnis des vorhistorischen Namens gelangen lassen wird. Macdonell hat alle gewissenhaft gesammelt und zu seiner Erklärung Tritas als Blitzgott[3] verwendet; aber ich finde nicht, dass er Recht hat und Apāṃ napāt mit Trita irgendwie als identisch erwiesen ist. Ausser ihm ist Bloomfield zu nennen, der in T. ‚the scape goat of the gods' sieht[4] und Johannson[5]. Mir scheint nicht, dass es möglich ist, die versprengten, in einzelnen Hymnen nur noch

[1]) TS. VII, 3, 1, 3; TBr. I, 4, 6, 6; II, 2, 6, 2; Ait. Br. V, 23, 1; TMBr. IV, 9, 6: *iyaṃ vai sarpato rājñī* oder *sārparājñī*.

[2]) TBr. III, 1, 5, 11 für Ahi ein *bhūmikapāla*.

[3]) JRAS. 1893 Mythological Studies in the Ṛgveda.

[4]) PJAOS. 1894 CXIX; Contributions VII, 430 ff.

[5]) Bijdrag till Rigvedas tolkning p. 7 ff.; J. lässt die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung offen.

andeutungsweise verbauten Reste der Tritamythologie zu einem Bilde zu gestalten, und möchte mich darauf beschränken, einige Momente hervorzuheben, die nicht hinreichend gewürdigt sind. Der Trita an vielen Stellen beigelegte Name *āptya* mag der Etymologie nach auf *ap* zurückgehen, das mit der Anlass zu der Erklärung Tritas als Blitzgott gewesen ist und ätiologisch auch die TBr. III, 2, 8, 10. 11; Mbh. IX, 36, 8; XII, 13174 (341, 46) (und bei Sāyaṇa zu ṚV. I. 105) zu findenden Geschichtchen hervorgerufen haben kann [1]; aber nach meiner Meinung ist es ein alter Eigenname, der Trita so beigelegt wird wie Indra die Bezeichnung Kauçika, Gautama oder Agni der Beiname Aṅgiras. Im ṚV. wie in späterer Zeit ist der Plural *āptyāḥ* Name einer ganzen Klasse von Wesen, Göttern oder Menschen, die Ait. Br. VIII, 12, 4 neben den Sādhyas zwischen Vasus, Rudras, Ādityas etc. einer- und Maruts, Aṅgiras andrerseits stehen [2]; weiterhin werden in demselben Text (14) Āptyas und Sādhyas derselben *dhruvā maḍhyamā pratiṣṭhā diç* als Götter zugewiesen, in der einige Könige der Kurupañcālas, Vaças und Uçīnaras zur Königswürde geweiht werden. Auch das Ritual kennt ihren Namen und lässt den drei Āptyas Trita, Dvita, Ekata, nördlich vom Vihāra die Wasserspende hingiessen [3]. Das Çat. Brāhm. erzählt, dass sie aus dem Speichel Agnis entstanden, der unwillig darüber, dass er mit Gewalt aus

---

[1] Geldner, VSt. III, 169. Die Brunnengeschichte kann wahr sein; notwendig ist das nicht. Der ṚV. kennt eine ganze Reihe von ähnlichen Sagenmotiven: ausser bei Kutsa bei Bhujyu (I, 116, 4; 117, 14; 118, 6; 182, 6; VII, 68, 7), Rebha, Vandana (I, 112, 5; 116, 24; 117, 4; 119, 6; X, 39, 8. 9). Atri (I. 116, 8; 117, 3). Daneben die Erzählung von der vergrabenen Scheibe, Schale, dem Schatz. Der Ursprung wird mannigfach und keineswegs immer geschichtlich sein.

[2] Zu Çat. Brāhm. XIII, 4, 2, 16 vgl. Weber, Rājasūya pag. 114. Mir scheint, dass Āpya eine (auch im TBr. befindliche) Nebenform zu Āptya ist.

[3] Çat. Br. I. 2. 2, 18; 3, 1; TS. I, 1, 8q. VS. I, 23; cf. Neu-Vollmondsopfer p. 43.

den Wassern entführt wurde, diese bespie[1]). Die so entstandenen schweiften mit Indra umher, wie ein Brahmane dem König folgt und nahmen, als er Viçvarūpa erschlagen hatte, die Schuld auf sich. Wenn man das Spülwasser beim Opfer für sie ausgiesse, wische das Opfer an ihnen seine Sünde ab. Der Gedanke, dass Trita die Sünde und anderes Böse auf sich nehme, ist alt und schon ṚV. VIII, 47, 13 ff. bekannt, wie immer man über Ursprung und Bedeutung des Geschichtchens denke. Für die Beurteilung der einzelnen Namen scheint mir aber wichtig, dass der ṚV. nur *trita* und *dvita*, der Avesta nur *thrita* kennt; *dvita* und *ekata* also frei hinzu erfundene Namen zu sein scheinen[2]), die man nach *trita* formte, um eine Mehrzahl von Āptyanamen zu gewinnen[3]). *trita āptya* ist nicht der Āptya, sondern ein Āptya d. h. ein Ahnherr des Geschlechtes, der vornehmste dieser Klasse, sowie Agni ein Aṅgiras ist; ṚV. X, 120, 6 wird auch Indra, der Gehilfe und Freund Tritas, als *inátama āptyá āptyā́nām* in den Kreis einbezogen. Āptya kann nicht von dem avestischen Āthwya getrennt werden[4]) und Trita ist identisch mit dem iranischen Thrita, der als Arzt gilt und von Ahuramazda tausend heilkräftige Pflanzen empfing. Wie längst bekannt, lassen sich aber Veda und Avesta in diesem Punkte nicht

---

[1]) Eine andere Erzählung MS. IV, 1, 9 (S. 12). Vgl. ferner Komm. TĀr. II, 3^{7} *tritaḥ nāma kaçcid puruṣaḥ | sa ca paurodāçikakāṇḍe aṅgāreṇodakapāvanād niṣpanna iti çrutaḥ,* [v. l. *dārçakāṇḍe angāreṇodapātanāgniṣu utpannaḥ*]. Es erinnert an die Erzählung, dass die Aṅgiras aus den Kohlen von Prajāpatis Samen hervorgingen (VMyth. II, 173). Das Beispiel der Aṅgiras zeigt, dass solche Geschichten nichts gegen den historischen Charakter einer Familie beweisen; sie sind als Stammeslegenden anzusehen.

[2]) Auch Fick, VWB. I^{4} 229 sieht in *dvitá* eine Fiktion.

[3]) Die ursprüngliche Bedeutung von Trita muss dahin gestellt bleiben. Sein Zusammenhang mit altir. *triath* ‚Meer' (Fick I^{4} 63; Johansson, IF. IV, 143) scheint ebenso unsicher wie die Herleitung von *tri* ‚drei'.

[4]) Bartholomae, IForsch. I, 180; Johansson, Bigdrag till Rigvedas Tolkning p. 7.

ganz vergleichen. Vīvaṅhvant war der erste Mensch, der Soma presste, Yima wurde sein Sohn; Āthwya presste als zweiter, Thraētaona war sein Sohn, Thrita als dritter, Urvākhṣaya und Keresāspa waren seine Söhne; die indische und iranische Mythologie weichen also in ihrer Genealogie von einander ab, insofern diese Āthwya und Thrita-Trita von einander trennt. Aber der Sohn Āthwyas Thraētaona und Trita sind einander durch ihr Werk ähnlich, weil jener den Aži Dahāka mit seinen drei Köpfen, dieser den Viçvarūpa triçīrṣan schlägt. Daraus, dass Thraētaona an andrer Stelle (Yt. 5, 33; 9, 13; 15, 23) *visō puthrō āthwyānōiṣ visō sūrayå* heisst, werden wir aber entnehmen können, dass *āthwya* auch im Avesta ein Gentilname wie im Veda war. Trita-Thrita haben die Eigenschaft als Somapresser gemeinsam. Wie im Avesta Thrita als dritter den Trank keltert, so ist Trita ein Opferer, in dessen Hause Indra zu Gaste ist[1]), und, wie Vivasvant, zum nomen honorificum des gewöhnlichen Opferers[2]) geworden. Der Reihe von alten Opferern Vīvaṅhvant, Āthwya, Thrita können wir aus dem Veda also wenigstens Vivasvant und Trita gegenüberstellen; *āptya* findet dagegen in ihm im Singular keine selbständige Verwendung[3]).

[1]) Cf. die Verse 9—11 bei Macdonell. II, 11, 20; VIII, 52, 1.
12, 16: *yát sómam indra viṣṇavi yád vā gha tritá āptyé |*
yád vā marútsu mándase sám índubhiḥ ||

[2]) Macdonell 12—14: IX, 32, 2:
ád īm tritásya yóṣaṇo hárim hinvanty ádribhiḥ |
índum índrāya pītáye ||
34, 4; 38, 2; 102, 2 (86, 20?). Die ‚Jungfrauen Tritas' sind wie die Töchter Vivasvants ṚV. IX, 14, 5, die zehn Harits u. s. w. die zehn Finger des Opferers oder kelternden Priesters VMyth. I, 478; Macdonell p. 437. Auch der früher besprochene Vers IX, 95, 4 (VMyth. III, 39; *tritó bibharti váruṇam samudré*), in dem Varuṇa = Soma ist, wird unter Trita den Opferer verstehen; den irdischen wie den himmlischen. VIII, 41, 6 beruht auf einem Missverständnis des Dichters (VMyth. III. 64).

[3]) Ausgenommen vielleicht
V, 41, 9cd: *panitá āptyó yajatáḥ sádā no*
várdhān naḥ çáṅsam náryo abhíṣṭau ||

Ich sehe nicht, wie wir weiter kommen könnten als bis zu diesem Punkt: es existirte ein altes vorhistorisches Geschlecht der Āptyas, zu dem in Iran Thraētaona, in Indien Trita gehört. Wir können nicht feststellen, ob Trita aus einem im Geschlechte der Āptyas verehrten Gott zum Heros geworden oder umgekehrt von der Erde als Ahnherr der Āptyas zum Himmel hinaufgestiegen ist. Götter und Heroengeschichte fliessen hier unlösbar ineinander. Wäre ersteres anzunehmen, so würde mir die Deutung auf einen alten Himmelsgott als die annehmbarste erscheinen IX, 37, 4:

sá tritásyā́dhi sā́navi pávamāno arocayat |
jāmíbhiḥ sū́ryaṃ sahá [1]) ||

wäre er ein Mensch, so wäre es der Ahnenkult der Āptyas, der sich in seinem Namen — wie andere in Manu — einen Ahnherrn geschaffen hätte, der so wie Kutsa, Kaṇva von Indra Hilfe empfing [2]) und auch gleiche Feinde wie er bekämpft [3]), andrerseits aber nach der Brāhmaṇaerzählung Indras Schuld auf sich nimmt. Wollte man durchaus an der Etymologie festhalten, so hätten wir ein Geschlecht, das seinen Ursprung vom Wasser herleitete, wie Bhṛgu aus den Flammen von Prajāpatis Samen oder wie die Aṅgiras aus den ‚Kohlen'; es lebt in gewissen ihnen dargebrachten Wasserspenden beim Opfer fort, die man als eine Art Manenspende betrachten kann, deren ursprüngliche Bedeutung geschwunden war.

---

aber v. 10 folgt *trita*: *vṛ́ṣṇo astoṣi bhūmyásya gárbhaṃ tritó* —; es könnte also sein, dass auch hier wieder dieser gemeint ist.

[1]) Cf. auch IX, 102, 3: *mimīte asya* (*tritásya*) *yójanā vi sukrátuḥ*; V, 54, 2: — *marutaḥ* — *sáṃ vidyútā dádhati vā́çati tritáḥ* (cf. V, 58, 6 *krandatu dyaúḥ*; 59, 8) *svárant̄y ā́po 'vánā párijrayaḥ*. Aber andere Stellen fügen sich nicht; daher ziehe ich die andere Erklärung vor.

[2]) II, 11, 19; X, 8, 8; 48, 2; 99, 6. Die Maruts helfen II, 34, 10; VIII, 7, 24.

[3]) I, 52, 5 (Vala); 187, 1 (Vṛtra); X, 99, 6 (Varāha).

Viṣṇu. Pūṣan. Açvins.

Kleinere Gottheiten.

Viṣṇu.

Gegenüber den Göttern, die den Vordergrund der vedischen Mythologie beleben, Indra, Soma, Varuṇa, Agni, tritt einer noch stark zurück, der späterhin den Vorrang vor allen gewonnen hat und zu einer der populärsten Gottheiten Indiens wurde: Viṣṇu. Eine Untersuchung der vedischen Überlieferung zeigt deutlich den Abstand der vedischen von der klassischen Zeit. Maṇḍala II, III, IV nennen Viṣṇu nur 7 mal in 7 Liedern, V 8 mal in 5, VI 7 mal in 7, VII 16 mal in 8, VIII 16 mal in 13[1]) und diese schwache, erst in VII, VIII sich schärfer abhebende Betonung findet ihre Erläuterung in der Bedeutungslosigkeit des Inhaltes der Mehrzahl dieser Stellen. Die drei Verse in Buch II z. B. besagen so gut wie nichts[2]); aus keinem der Bücher, mit Ausnahme von

---

[1]) II, 1, 3; 22, 1; 34, 11 } kein Vokativ.
III, 54, 14; 55, 10 }
IV, 3, 7; 18, 11 (ein Vokativ).
V, 3, 3; 46, 2 (Vok.) 3. 4; 49, 3; 51, 9; 87, 1. 8.
VI, 17, 11; 20, 2; 21, 9; 48, 14; 49, 13; 50, 12; 69, 8 (Vok.).
VII, 35, 9; 36, 9; 39, 5; 40, 5; 44, 1; 93, 8; 99, 1—3. 6. 7 (Vok.); 100. 1. 2 (Vok.) 3. 4. 6.
VIII, 3, 8; 9, 12; 12, 16. 27; 15, 9; 20, 3; 25, 12. 14; 27, 8 (Vok.); 31. 10; 35, 1. 14; 52, 3; 54, 4; 77, 10; 83, 7 (Voc.).
I (22 in 9); IX (8 in 8); X (11 in 10).

[2]) II, 1, 3: *trám víṣṇur urugāyó namasyáḥ*
22, 1: *sómam apibad víṣṇunā sutáṃ yáthā́vaçat |*
34, 11: *tā́n vo mahó maruta evayā́vno*
víṣṇor eṣásya prabhṛthé havāmahe |
Oder IV, 3, 7: — *puṣṭimbharā́ya pūṣṇé* — *víṣṇave urugāyā́ya*

I und VII, die selbständige Viṣṇulieder enthalten, kann man entnehmen, dass Viṣṇu als eine lebendige Macht galt, die Denken und Glauben beherrschte, und etwa wie Indra ein Lieblingsgott der vedischen Stämme war. Es folgt daraus nicht, dass Viṣṇu jünger als Varuṇa, Indra gewesen sein muss; gelegentliche Streiflichter verraten vielmehr, dass ausserhalb der vedischen Familien eine ausgebildete Viṣṇumythologie vorhanden war, die durch bestimmte Traditionen sich von anderen Kultkreisen sichtbar unterscheidet und allmählich, zunächst in einigen Schlagworten, in die Überlieferungen der vedischen Stämme eindringt. Ein lehrreiches Beispiel ist die Indra-Vṛtrasage. Viṣṇu bildet hierin ein entbehrliches Element. In der Mehrzahl der Stellen steht Indra allein auf dem Kampfplatze und nur in einzelnen Fällen tritt Viṣṇu in Aktion. Die drei Schritte, die er z. B. IV, 18, 11; VIII, 12, 27; 52, 3 für Indra tut, sind eine ganz überflüssige Sache und hier auf den Vṛtrakampf aus dem Viṣṇuitischen Sagenkreise übernommen, um beide aus irgend einem für die Verehrer wichtigen Grunde mit einander zu verknüpfen. Auch die Lieder, welche die Freundschaft beider Götter betonen[1], meinen damit wohl mehr die Freundschaft ihrer Verehrer oder die Anpassungsfähigkeit der zu Kompromissen geneigten vedischen Theologen und deuten durch ihre Farblosigkeit an, dass es doch seine

---

18, 11: *áthābravīd vṛtrám índro haniṣyán*
sákhe viṣṇo vitarám ví kramasva

Dazu noch Indrāviṣṇū 2, 4 (Aufzählung von Göttern), 55, 4 (ebenso).

[1]) I, 22, 19; 61, 7; 85, 7; 155, 1. 2; II, 22, 1; IV, 2, 4; 18, 11; 55, 4; VI, 17, 11; 20, 2; 69; VII, 99, 4—6; VIII, 3, 8; 10, 2; 12, 16. 27; IX, 56, 4; 100, 6; X, 66, 4; 113, 2. Vāl. IV, 3 einschliesslich der bloss durch den Dual ausgedrückten Gemeinschaft. Macdonell p. 39. Cf. z. B.

156, 4: *vrajáṃ ca víṣṇuḥ sákhivāṅ aporṇuté* ||
5: *á yó vivā́ya sacáthāya daívyaḥ*
índrāya víṣṇuḥ sukṛ́te sukṛ́ttaraḥ |

Der Vers stammt von einem Viṣṇuiten, der seinen Gott höher stellt als Indra. VIII, 31, 10: *víṣṇoḥ sacābhúvaḥ* ist vorsichtiger.

Schwierigkeiten hatte, beide Götter unter einen Hut zu bringen. VI, 69 z. B. ist eine kosmogonische Verherrlichung beider, mythologisch ohne Wert. Die Schritte Viṣṇus werden v. 5 auf Indra übertragen und der Dichter weiss in seiner Einladung beider zum Somaopfer nichts weiter zu sagen als etwa *ná párā jigye kataráç canaínóḥ / índraç ca viṣṇo yád ápaspṛdhethāṃ tredhā́ sahásraṃ ví tád airayethām*, eine Anspielung auf eine, wie es scheint, hieratische Erzählung, die wir TS. VII, 1, 5, 5; Ait. Br. VI, 15, 10 ff.; MS. II, 5, 3 (50. 51) finden [1]). In der vedischen Zeit brauchte Indra trotz einzelner Versicherungen der Poeten den Viṣṇu noch weniger als dieser den Indra. Das ergibt sich auch aus den p. 236 angeführten Erzählungen der Brāhmaṇalitteratur. So überlässt TS. VI, 5, 1, 1 Vṛtra seinem Gegner das Ukthya und als Indra zum 3. Male den Donnerkeil aufhebt, tritt Viṣṇu hinter ihn und sagt *jahi*. TS. II, 4, 12 wird erzählt, dass Indra den Donnerkeil nicht aufheben kann und Viṣṇu zu Hilfe ruft. Man beachte den Widerspruch, in den sich die spätere Auffassung mit der des ṚV. setzt; sie kann eigentlich nur bezwecken, Indra herabzudrücken, um Raum für Viṣṇu zu gewinnen [2]). Der Scenenwechsel bereitet sich in einzelnen Stellen des ṚV. vor. Çat. Br. XIV, 1, 1, 5 erscheint Viṣṇu als *çreṣṭha* unter den Göttern, Ait. Br. I, 30, 19 als *devānāṃ dvārapaḥ* [3]). Der späteren Zeit ist der Wandel so vollständig gelungen, dass in einer Erzählung des Mbh. (oben S. 244) Indra voller Furcht zu Viṣṇu eilt und von ihm dessen Energie empfängt; in einer anderen rät Viṣṇu den Göttern Frieden mit Vṛtra zu machen; er selbst wolle unsichtbar in den Donnerkeil ein-

---

[1]) *atha yā sahasratamy āsīt tasyām indraç ca viṣṇuç ca vyāyacchetāṃ sa indro 'manyatānayā vā idaṃ viṣṇuḥ sahasraṃ varkṣyata iti / tasyāṃ akalpetām / dvibhāga indras tṛtīye viṣṇuḥ*. Cf. auch VII, 1, 6, 7.

[2]) Siehe hierzu ausser Holtzmann die Bemerkungen von Dahlmann (das Mahābhārata p. 236, 237) in Bezug auf das Verhältnis von Indra zu Viṣṇu und zu Çiva.

[3]) TS. I, 7, 5, 4; V, 2, 1, 1 heisst es: *viṣṇumukhā vai devāḥ*.

gehen. Hier hat sich Viṣṇu zur Hauptperson entwickelt, die über Indra steht und den verlegenen Göttern Rat erteilt; wieder ein lehrreiches Beispiel für die Entwicklungsgeschichte der Mythen. Unter diesen Umständen gewinnt die Sachlage in den einzelnen Maṇḍalas vermehrtes Interesse. Wenn Indra-Viṣṇu dort in einzelnen Fällen mit einander verbunden werden, ohne dass etwas Wesentliches von ihnen gesagt wird, dann haben wir augenscheinlich nicht das Ergebnis eines naturmythologischen Vorganges, sondern ein kultur- und religionsgeschichtliches Kunstprodukt vor uns, das durch die gegenseitige Beeinflussung einander berührender Kulte entstanden ist. Wo der Stamm, der Viṣṇus Kult verbreitete, seine Sitze hatte, ist nicht festzustellen; dass Viṣṇu im ṚV. *girikṣít* heisst und im YV. so mit den ‚Bergen' wie Sūrya mit dem Himmel, Varuṇa mit den Wassern verbunden wird [1]), möchte ich nicht hoch veranschlagen.

Weniger durchsichtig ist eine andere nur in leichten Umrissen erkennbare und der Erklärung nicht mehr zugängliche Erzählung, die ebenfalls beide Götter zu gemeinsamer Tat vereinigt. Es handelt sich um den Varāhamythus, dessen Trümmer vorwiegend in dem VIII. Buch, also in den Traditionen der Kaṇvafamilie erhalten sind [2]). Ich halte den

---

[1]) TS. III, 4, 5.

[2]) I, 61, 7: *asyéd u mātúḥ sávaneṣu sadyó*
maháḥ pitúṃ papivā́ñ cā́rv ánnā |
muṣāyád víṣṇuḥ pacatáṃ sáhīyān
vídhyad varāháṃ tiró ádrim astā ||

VIII, 69, 14: *ā́tīd u çakrá ohata índro víçvā áti dvíṣaḥ |*
bhinát kanīna odanáṃ pacyámānam paró girā́ ||

77, 6: *nír ávidhyad giríbhya ā́ dhārā́yat pakvám odanám ||*
índro bundáṃ svā́tatam ||

10: *víçvét tā́ víṣṇur ā́bharad urukramás tvéṣitaḥ |*
çatáṃ mahiṣā́n kṣīrapākám odanáṃ
varāhám índra emuṣám ||

(zu [b] cf. VI, 17, 11: *várdhān yáṃ víçve marútaḥ sajóṣāḥ*
pácac chatám mahiṣā́ñ indra túbhyam | —)

Versuch, ihn zu reconstruiren für aussichtslos und möchte weder über Ursprung noch über Bedeutung ein Urteil fällen [1]). Es ist wie anderwärts, so auch hier möglich, dass die Sage von dem einen Gott auf den andern übertragen ist und die weiterbildende Phantasie beide Götter mit einander zu verbinden sich bemüht hat. Sahen wir doch, dass in den Worten VI, 69, 5: *sómasya máda urú cakramāthe* ein so individueller Zug wie Viṣṇus ‚weites Schreiten' auf Indra übertragen wird.

In anderen Fällen ist es Viṣṇu, der Indra den Soma bereitet, kredenzt [2]), oder auch mit Mitra-Varuṇa zusammen Indra preist. Hier zeigt sich deutlich ein Übergewicht der Indraverehrer, die Viṣṇu zu einem Somapresser machen, während dem Viṣṇukult das Pressen des Trankes im Allgemeinen ferngelegen hat.

Die Viṣṇumythologie des ṚV.

Nur wenige Lieder sind an Viṣṇu allein im ṚV. gerichtet (I, 22, 16 ff.; 154—156; VII, 100); aber sie geben immerhin ein fest umschriebenes Bild des Gottes; nicht reich an charakteristischen Zügen oder Mythen, aber doch ausreichend, um

---

VIII, 96, 2: *átividdhā vithuréṇā cid ástrā*
tríḥ saptá sā́nu sáṃhitā girīṇā́m / —
Dazu noch TS. VI, 2, 4, 2; MS. III, 8, 3 (p. 94, 15 ff.); Kāṭhaka XXV, 2 (s. oben p. 237); Çat. Br. XIV, 1, 2, 11: *atha varāhavihitam, iyaty agra āsīd itīyatī ha vā iyam agre pṛthivy āsa prādeçamātrī tām emūṣa iti varāha ujjaghāna* — Cf. die Erzählung des Caraka-Br. bei Sāy. zu VIII, 77, 10.

[1]) Geldner will VStud. III, 65 ff. zu viel erklären. Es ist auch manches positiv gegen ihn einzuwenden. VIII, 77, 10 ist kein ‚elliptischer Satz': nach TS. VI, 2, 4, 2 bringt Viṣṇu auch den Eber Indra, nachdem dieser ihn zuvor erlegt hat; dem entsprechend ist der Vers ohne Wechsel des Subjekts zu übersetzen: ‚er brachte herbei 100 Büffel, Reisbrei und Eber'.

[2]) II, 22, 1; VIII, 3, 8; 12, 16.

zu zeigen, dass Viṣṇu längst nicht mehr wie Savitṛ in den Anfängen mythologischer Entwicklung stand.

Das Bekannteste in seinem Sagenkreise sind ‚die drei Schritte'. Ich bin mit Bergaigne, Oldenberg und anderen[1]) der Meinung, dass sie sich nicht auf Sonnenaufgang, Zenith und Untergang beziehen, in der Regel auch nicht, wie Hopkins denkt[2]), den Weg ‚across from horizon to horizon', sondern den durch die drei Reiche Erde, Luftraum, Himmel bedeuten. Das wird meines Erachtens bewiesen durch die Imitation ‚der drei Schritte' von Seiten des Opferers (oder gelegentlich auch anderer), die dieser so schreitet, dass Viṣṇus Schritte entweder vom Himmel zur Erde oder umgekehrt dargestellt werden[3]). Den ersten Schritt tat V. entlang der Erde, den zweiten im Luftraum, den dritten im Himmel[4]). Einige Stellen verlegen aber die Schritte auf die Erde: I, 155, 4[5]); VII, 100, 3[6]); sie scheinen zu jenen in einem gewissen Wider-

---

[1]) Cf. Macdonell S. 38; besonders dessen Abhandlung JRAS. 1895, 165 ff.

[2]) PJAOS. XVI, CXLVIII: of his solar character remain the three steps, indicated by *vi-kram* ‚step widely', one of which is located in the zenith, and the others cannot be downward or upward (which *vi-kram* would not express) but across from horizon to horizon.

[3]) Neu- und Vollmondsopfer S. 171, 172. Cf. TS. I, 7, 6, 1: *pra vā eṣo 'smāl lokāç çyavate yaḥ viṣṇukramān kramate suvargāya hi lokāya viṣṇukramāḥ kramyante;* bei der Ukhāceremonie TS. IV, 2, 1: *pṛthivīm anu vi kramasva — antarikṣam anu vi kramasva — divam anu vi kramasva — diço 'nu v. kr.* TBr. III, 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame / mahīṃ divaṃ pṛthivīm antarikṣam /*

[4]) Die rituelle Sage erzählt, dass er mit seinen Schritten den Asuras die Welten abgewann. Ait. Br. VI, 15, 11: *indraç ca ha vai viṣṇuç cāsurair yuyudhāte tān ha sma jitvocatuḥ kalpāmahā iti / te ha tathety asurā ūcuḥ / so 'bravīd indro yāvad evāyaṃ viṣṇus trir vikramate tāvad asmākam atha yuṣmākam itarad iti / sa imāṁl lokān vicakrame 'tho vedān atho vācam —*

[5]) *yáḥ pā́rthivāni tribhír íd vigāmabhir*
urú krámiṣṭorugāyā́ya jīvā́se //

[6]) *trír deváḥ pṛthivī́m eṣá etā́ṃ ví cakrame çatárcasaṃ mahitvā́ /*

spruch zu stehen, der nur durch verschiedene bisweilen in dasselbe Lied (I, 22. 155) aufgenommene Traditionen erklärt werden kann, oder durch ‚mythologische Multiplikationen', wie sie Bergaigne (II, 115 ff.) erläutert hat.

Wie ich schon ausführte, setzt das Ritual sich aus Bräuchen verschiedener Stämme und Familien zusammen und ist durch die sinnvolle Einordnung aller Praktiken in gewissem Sinne als ein Kunstwerk zu betrachten. Viṣṇus Schritte sind ein populärer Zug seines Sagenkreises gewesen und darum durch die Diaskeuasten in das Ritual gelangt. Auch in andrer Weise kommt die Dreiheit zum Ausdruck. In der Mehrzahl der Fälle, wo Viṣṇu ein Puroḍāçaopfer dargebracht wird, bedient man sich dazu einer Dreizahl von Kapālas [1]. TS. I, 7, 11 werden ihm ‚drei Silben' und ‚drei Welten' zugeschrieben. Auch im ṚV. werden Viṣṇus Schritte gefeiert. Alle Wesen wohnen in ihnen [2]. Mit ihnen mass er die Erde aus. Seine drei Schritte oder Fusstapfen sind voller Süssigkeit und versiegen nicht [3]. Am deutlichsten kommt die Verehrung der Fusstapfe in den Liedern I, 22 und 154 zum Ausdruck. Der vedischen Zeit ist im Allgemeinen die in späteren Kultkreisen so üblich gewordene Verehrung der Fusstapfe fremd [4]. ‚Viṣṇus Schritt' bildet ein neues Element des vedischen Kultus und ist aus den Kreisen der Viṣṇuiten in ihn übernommen worden. Interesse haben namentlich einige Verse, die von dem *paramáṃ padáṃ* sprechen und in Ver-

[1] Cf. TS. I, 8, 8. 17; TBr. III, 1, 5, 7; Ait. Br. I, 1, 7.

[2] I, 154, 2: *yásyorúṣu triṣú vikrámaṇeṣu*
adhikṣiyánti bhúvanāni víçvā ||
(VIII, 9, 12: *yád vā víṣṇor vikrámaṇeṣu tíṣṭhataḥ, açvinā*)

[3] I, 154, 4: *yásya trí pūrṇā mádhunā padā́ni*
ákṣīyamāṇā svadháyā mádanti |

[4] Das Ritual schreibt vor, die an das *goḥ pada* des ṚV. erinnernde Fussspur der Somakrayaṇī in bestimmter Weise kultisch zu behandeln (VMyth. I, 73); bei der Feueranlegung und der Agniciti spielt der Huf des Rosses eine Rolle (VMyth. II, 80; Rituallitt. 162).

bindung damit die Anschauungen der Viṣṇuverehrer jener Zeit vom Leben nach dem Tode zeigen. Es gilt als die Stätte, wo die frommen Männer sich erfreuen, ein Brunnen von Honig fliesst und vielgehörnte Rinder schreiten[1]; es leuchtet hell hernieder und bildet die Sehnsucht der frommen Verehrer[2]. Die Weisen sehen es immerdar, wie ein am Himmel befindliches Auge (I, 22, 20). Weiter führt noch I, 22, 21:

tád vípräso vipanyávo jāgṛvā̇ñsaḥ **sám indhate**
víṣṇor yát paramáṃ padám ||

Der Vers sagt, dass es die Sänger sind, die wachsam das *paramáṃ padám* entzünden und gleichsam als Wächter des Himmelsfeuers gelten. Mir scheint, dass diese Bemerkung zu wenig Beachtung gefunden hat; denn sie erinnert daran, dass Viṣṇu mit dem Feuergott zusammen als Hüter der Dīkṣā[3])

---

[1]) I, 154, 5: *tád asya priyám abhí pā́tho açyām*
náro yátra devayávo mádanti |
urukramásya sá hí bándhur itthā́
víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||
6: *tā́ vāṃ vā́stūny uçmasi gámadhyai*
yátra gā́vo bhū́riçṛṅgā ayā́saḥ |
átrā́ha tád urugāyásya vṛ́ṣṇaḥ,
paramáṃ padám áva bhāti bhū́ri ||

Cf. hierzu III, 55, 10:
víṣṇur gopā́ḥ paramáṃ pāti pā́thaḥ priyā́ dhā́māny amṛ́tā dádhānaḥ |
(Der Dual vām in v. 6 bezieht sich, wie Macdonell richtig erklärt, auf Indra-Viṣṇu, an die das folgende Lied 155 gerichtet ist.)
X, 1, 3: *víṣṇur itthā́ paramám asya vidvā́n (agnéḥ)*
jātó bṛhánn abhí pāti tṛtī́yam ||
I, 155, 5; V, 3, 3; VII, 99, 1.

[2]) Ausser I, 154, 6 cf. ṚV. X, 15, 3; AV. XVIII, 1, 45:
dhā́ṃ pitṝ́n suvidátrā́n avitsi nā́pātaṃ ca vikrámaṇaṃ ca víṣṇoḥ |
Hopkins, PJAOS. XVI, CXLVII: . . . ‚Viṣṇu is the first god to represent (what he continues to represent through later ages) the sun-home of souls‘. Gehört hierher I, 164, 36: *saptā́rdhagarbhā́ bhúvanasya réto víṣṇos tiṣṭhanti pradíçā vídharmaṇi*? (cf. Henry, actes du X. congrès, I, 1, p. 43 ff.).

[3]) Ait. Br. I, 1, 1; 4,10; TS. V, 5, 1, 4; TBr. II, 4, 3, 3. 4; III, 3, 7, 6 etc. Wir dürfen annehmen, dass die *dīkṣā*, nach m. M. von *dah* herzu-

gilt und Herr des Tapas[1]) ist, also zwischen diesen Anschauungen und unserem Verse ein Zusammenhang obzuwalten scheint.

Weder diese Vorstellungen noch das übrige Material gestatten, die verbreitete Deutung, dass Viṣṇu ein Sonnengott war, als unbedingt sicher anzunehmen; sie ist besser als die andere, welche in ihm einen Gott ‚Schreiter‘ sieht; denn diese urteilt nach einem einzelnen, wenn auch noch so stark hervortretenden Charakterzuge und rechnet nicht mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit eines langen voraus liegenden Entwicklungsganges, von dem diese drei Schritte als Sediment übrig geblieben sind. Sie vermag auch die Beziehung V.'s zu Tapas und Manen, zum Opfer, zum Havirdhānawagen u. a. nicht zu erklären. Was zu Gunsten der ersteren zu sagen ist, hat Macdonell übersichtlich gesammelt; von besonderem Wert scheinen mir ausser I, 22, 21 noch I, 154, 6; 155, 6[2]); AV. XIII, 2, 31; ferner die Tatsache, dass alles, was auch sonst von Viṣṇu gesagt wird, sich von der Sonnentheorie aus am besten verstehen lässt.

Von anderen Bestandteilen der Viṣṇumythologie dürfte

---

leiten, aus dem Viṣṇukult herübergenommen ist. Wie dieser dem ṚV. ziemlich fremd ist, so ist es die Viṣṇu geweihte Dīkṣā. Ich erkläre sie als Weihe zum freiwilligen Feuertode, durch den der Saṃnyāsin zu Viṣṇus Ort gelangt. Die Anschauung der Brāhmaṇas, dass der Vollzieher der Weihe ein Embryo wird, ist daher begreiflich. Von dem Somaopfer, an dem Viṣṇu sonst sehr wenig Anteil hat, ist sie nur ein unorganischer und später angefügter Bestandteil.

[1]) AV. V, 26, 7: *víṣṇur yunaktu bahudhā́ tápāṅsy asmín yajñé* — Von Priestern steht ihm der Agnīdh vereinzelt näher; doch hat diese Stelle, die andrerseits Indra mit dem Brahman verbindet, wohl keinen besonderen Wert (TS. VII, 1, 5, 7).

[2]) *catúrbhiḥ sākáṃ navatíṃ ca nā́mabhiḥ*
cakráṃ na vṛttáṃ vyátīṅr avīvipat |

Cf. auch X, 181, 1: *dhātúr dyútānāt savitúç ca víṣṇo rathaṃtarám ā́ jabhāra.* Zu den entschiedensten Vertretern der solaren Hypothese gehört Hopkins PJAOS. XVI, CXLVII ff.

die Sage, dass er ‚die Erde mit Pflöcken ringsum festigte‘[1]), um ihrer primitiven und gewiss uralten Anschauung willen bemerkenswert sein. Wie Pūṣan eine Reihe bestimmter, ihm ausschliesslich zukommender Epitheta besitzt, so Viṣṇu, der durch die unerklärten Worte *çipiviṣṭa* und *nikhurya-pa*, *nibhūya-pa* (TS. VII, 3, 15) charakterisirt wird[2]). Viele Epitheta der späteren Zeit wie *çaṅkhacakrapāṇi*, *dharaṇidhara* u. a. finden wir nicht. *nārasiṅha*, *nārāyaṇa*, *vāsudeva* treten zum ersten Male im Taitt. Ār. (X, 1, 6. 7 resp. 11, 1) auf. Der Ṛ V. verrät uns nicht, ob seine Zeit schon die Sage kannte, dass Viṣṇu ‚4 Monate im Wasser liege‘, dass er Rāhu das Haupt abschlage und Nektar trinke etc.

Die spätere Vedalitteratur denkt sich Viṣṇu nicht als einen Gott von grosser Körpergestalt, sondern als Zwerg. Als Besitzer magischer Kräfte haben die Götter die Gabe, beliebige Gestalt anzunehmen. Indra verwandelt sich in einen Widder, auch in ein Pferdehaar oder in eine Sālāvṛkī, die im Interesse der Götter die Erde dreimal umläuft und sie den Asuras abgewinnt (TS. VI, 2, 4, 4). Viṣṇu wird ein

[1]) VII, 99, 3: *vy àstabhnā ródasī viṣṇav eté dādhártha pṛthivīm abhíto mayûkhaiḥ* ||

[2]) Der anscheinend älteste und schon dem VII. Buch des Ṛk. bekannte Beiname ist *çipiviṣṭa*. Man vgl. Ṛ V. VII, 100, 6:
kim ít te viṣṇo paricákṣyam bhūt prá yád vavakṣé çipiviṣṭó asmi |
mā́ várpo asmát ápa gūha etád yád anyárūpaḥ samithé babhûtha ||
Die Komm. wissen es selbst nicht mehr zu erklären; zu TS. VII, 5, 5, 5: *paçavaḥ çipir iti* [II, 5, 5, 2] *çrutyantarāc chipiçabdaḥ paçuvācī* — zu TMBr. IX, 7, 8: *çipayo raçmayas tair āviṣṭaḥ çipiviṣṭaḥ* (= Sāy.). Besondere Spenden für V. Çipivi. finden wir, um das hier vorauszunehmen, bei den Darçapūrṇamāsāyanas (ÇÇS. III, 2, 2; TS. II, 5, 5: *ye (taṇḍulā) madhyamāḥ syus tān agnaye dātre puroḍāçam — kuryād, ye sthaviṣṭhās tān indrāya pradātre —, ye 'ṇiṣṭhās tān viṣṇave çipiviṣṭāya çṛte carum* | Anders MS. II, 2, 13 p. 25, 10), bei den Saṃsṛpāmiṣṭis (ÇÇS. XV, 14, 4). Von den Yajñatanuiṣṭakāḥ heisst die Çipiviṣṭa gewidmete: *āsādita*; die für Viṣṇu *upāvahriyamāṇa* (TS. IV, 4, 9).

Zwerg[1]). ‚Daumengross‘[2]) wandelt er auf der Erde umher, um die Rakṣas zu töten. Wir finden die offenbar sehr populäre Erzählung von dem Zwerge Viṣṇu im Rāmāyaṇa (Muir OST. IV, 114) u. s. w., selbst schon im Çatapatha (I, 2, 5, 4), wo die Asuras in ihrem Streit mit den Devas diesen versprechen so viel zu geben *yāvad evaiṣa viṣṇur abhiçete.* Sie setzt sich in das Ritual fort, insofern als Opfertier für Viṣṇu oder als Dakṣiṇā für den Priester ein *vāmana* gewählt wird[3]).

Viṣṇu im Ritual.

Wir begegnen in der rituellen Litteratur öfter dem Ausspruch *yajño vai viṣṇuḥ*[4]), es heisst, dass das Opfer die Gestalt Viṣṇus annahm und in die Erde floh[5]). Durch den Stand des gegenwärtigen Rituals, in dem sein Name bei kleinen Spenden oder symbolischen Vergleichen sehr häufig wiederkehrt, ohne aber eine Stellung im Mittelpunkt des Opfers einzunehmen, scheint diese Bezeichnung nicht gerechtfertigt; sie dürfte von anderen als den uns bekannten Kreisen brahmanischer Theologen, von Viṣṇuiten, bei denen er im Centrum der Verehrung stand, sich herschreiben.

Eine Spende für ihn finden wir bei dem Neu- und Voll-

---

[1]) Von Macdonell, mythological studies (JRAS. 1895, 168 ff.) ausführlich behandelt.

[2]) Hemādri S. 1378. Caland, Ahnenkult, p. 188. Die Götter werden *pradeçamātra* in philosophischen Texten gedacht (Çat. Br. X, 6, 1, 10).

[3]) TS. I, 8, 8; 8, 17; II, 1, 3, 1: *vaiṣṇavaṃ vāmanam ā labheta spardhamāno, viṣṇur eva bhūtvemāṅ lokān abhi jayati; viṣama ā labheta* — 5, 2; 8, 3; TBr. I, 2, 5, 1; 6, 1, 6; 7, 2, 3; MS. II, 5, 3 (50, 2; 51, 1); 6, 13 (72, 14); IV, 3, 1 (40, 5). Der Gedanke führt zu einer Zauberhandlung: Ṛgvidh. I, 17, 4 ff. steckt man seinen Daumen mit 5 Viṣṇuversen in die Speise und beseitigt dadurch die Rakṣas; cf. Caland, l. c.

[4]) Ait. Br. I, 15, 4; Kauṣ. Br. IV, 2; TS. II, 1, 8, 3; TBr. III, 1, 6, 7; TMBr. IX, 7, 5, 8. Es heisst auch Viṣṇu *yajñasya duriṣṭaṃ pāti — yathā vai matyam evaṃ yajñasya viṣṇuḥ* Ait. Br. III, 38, 3.

[5]) TS. VI, 2, 4, 2; Sāy. zu ṚV. VIII, 77, 10.

mondsopfer, wo der Upāṅçuyāja ihm gebracht werden kann[1]); mit einer Darbringung für ihn beginnt die 2. Reihe der 10 Spenden, die den Namen Tākṣṇī führen (ÇÇS. II, 3, 14). Auch bei anderen Gelegenheiten treffen wir Opfer für ihn, z. B. bei der ihm geweihten Ātithyā-iṣṭi des Somaopfers[2]), vor der Upasad[3]), bei der Udavasānīyā desselben (ÇÇS. VIII, 13, 1); von den Aikādaçinatieren gehört eines Viṣṇu[4]), eines Indra-Viṣṇu[5]); an andrer Stelle werden drei Arten Viṣṇus unterschieden, Viṣṇu, V. Urukrama, V. Urugā, und durch Darbringung verschiedener Tiere gekennzeichnet[6]).

Auffallend ist die schon erwähnte geringe Berücksichtigung Viṣṇus bei den eigentlichen Somadarbringungen. Oben sind die Stellen angeführt worden, in denen Viṣṇu wie ein Opferer erscheint, der für Indra Soma presst. Mehrere Male sehen wir ihn zwar im IX. Buch neben den Göttern, besonders Indra, als Teilnehmer am Somatrank[7]); am 4. Tage des Açvamedha beginnt der zur Rezitation bestimmte Abschnitt (ÇÇS. XVI, 2, 10) mit den Worten: *somo vaiṣṇavaḥ* und Çat. Br. IV, 3, 5, 8 heisst es: *viṣṇa urugāyaiṣa te somas, taṃ rakṣasva mā tvā dabhann iti yajño vai*

---

[1]) Es ist ein Brauch der Aitareyins (NVO. p. 84). Als Yājyāpuronuvākye dienen dabei (nach ÇÇS. I, 11, 8) ṚV. I, 22, 17; VII, 99, 7. Die Verwendung der Verse erscheint hier wie in andern Fällen unursprünglich.

[2]) ÇÇS. V, 7, 1; Āp. ÇS. X, 30, 1; TS. I, 2, 10 etc.; einen navakapāla bei der Ātithyeṣṭi des mit einer Agnischichtung verbundenen Somaopfers ÇÇS. IX, 24, 7.

[3]) Āp. XI, 3, 12.

[4]) ÇÇS. VI, 11, 5. Dazu die Verse des Liedes I, 154. (Das Lied wird auch sonst, dem Anschein nach unursprünglich, verwendet.)

[5]) ÇÇS. VI, 11, 3 (es scheint überflüssig, die Belegstellen aus anderen Sūtren hinzuzufügen); dazu benützt man die übrigens auch sonst angewendeten Verse des Liedes VI, 69.

[6]) Z. B. TS. V, 6, 16: *çuṇṭhās trayo vaiṣṇavā, adhīlodhakarṇās trayo viṣṇava urukramāya, lapsudinas trayo viṣṇava urugāyāya.*

[7]) IX, 33, 2; 34, 2; 56, 4; 63, 3; 65, 20; 90, 5; 100, 6. Cf. auch VI, 69, 5. Kein besonderer Wert ist darauf zu legen, dass Soma IX, 96, 5: *janitā matīnām, divāḥ, pṛthivyāh, agneḥ, sūryasya, indrasya, viṣṇoḥ* heisst.

viṣṇus tad yajñāyaivaitat paridadāti[1]). Aber diese Äusserung bezweckt wohl nichts anderes als Viṣṇu als Hüter des Opfers und des Havis zu bezeichnen[2]); denn nur selten sehen wir wirklich in unserem Ritual Viṣṇu am Somatrank teilnehmen. Ich habe nur aus Āp. XIV, 1, 8 ff. verzeichnet, dass die drei Runden des Ukthya Indra-Varuṇa, Indra-Bṛhaspati, Indra-Viṣṇu gehören[3]) und der Spruch, mit dem beim Morgensavana der Ukthya geschöpft wird (Āp. XII, 15, 11), ausser Indra auch Viṣṇus Namen enthält[4]). Das Brāhmaṇa verweist auf die Indra von Viṣṇu geleistete Hilfe[5]), Viṣṇu wird also wohl nur durch die Hand Indras ins Somaopfer eingeführt worden sein. Die geringe Berücksichtigung des Gottes ist um so auffallender, als Viṣṇu beim Somaopfer in Versen gar nicht selten erwähnt und zu verschiedenen Utensilien, namentlich zum Havirdhānawagen, wie bei den anderen[6]) so auch bei diesem Opfer in Beziehung gesetzt worden ist[7]). Bei den einzelnen Teilen des Wagens oder der Hütte werden Sprüche, die Viṣṇus Namen enthalten, hergesagt (Āp. XI, 8,

---

[1]) Āp. XII, 21, 12. — Cf. Çat. Br. IV, 2, 2, 10: *viṣṇus tvām indriyeṇa pātu, viṣṇuṃ tvaṃ pāhi*. Dazu TBr. III, 2, 3, 12: *viṣṇo havyaṃ rakṣasva*; 7, 4, 18.

[2]) Einige Male — der Weg, auf dem die Theologen dazu gelangten, ist unklar — wird V. mit Soma gleichgesetzt: Çat. Br. III, 6, 3, 19: *yo vai viṣṇuḥ somaḥ saḥ*. Vielleicht ist III, 5, 3, 2 zur Erklärung herbeizuziehen.

[3]) Kāt. X, 7, 11.

[4]) TS. I, 4, 12.

[5]) TS. VI, 5, 1, 3.

[6]) Z. B. NVOpfer p. 23. Mit dem Spruch ‚Viṣṇu besteige dich‘, steigt er über das südliche Rad hinauf. Beim Vājapeya sagt er zum Wagen (TS. I, 7, 7, 8): *viṣṇoḥ kramo 'si* u. s. w.

[7]) Cf. Āp. XI, 7, 3: *vaiṣṇavam asi viṣṇus tvottabhnātv ity upastabhya divo vā viṣṇav ity adhvaryur dakṣiṇasya havirdhānasya dakṣiṇaṃ karṇūttaradam anu methīṃ nihanti* etc. TS. III, 1, 6, 1: *vaiṣṇavyā havirdhānam abhimṛçet* / VI, 2, 9, 4: *vaiṣṇavaṃ hi devatayā havirdhānam*. TMBr. I, 1, 8: *viṣṇoḥ çiro 'si yaçodhā* (Komm. *havirdhānamaṇḍapo viṣṇudevatākatvāt* —).

1 ff.); auf die beiden Wagenspuren wird mit Versen an Viṣṇu geopfert (Āp. XI, 6, 13). Ich kann daraus nur schliessen, dass Somaspenden an Viṣṇu von Haus aus bei seinen Verehrern nicht üblich waren; und hierin werde ich durch die Wahrnehmung bestärkt, dass in gewissen Fällen, wo man einem Somaopfer entgegenwirkt, ausser einem Ājyabhāga für Sarasvatī, einem Caru für Bṛhaspati je ein Puroḍāça für Agni-Viṣṇu eintritt und zwar auf 8, 11, 12 Kapālas nach der Reihe der Savanas[1]. Statt eines hervorragenden Platzes im Mittelpunkt hat man mit Agni ihn an den Anfang des Somaopfers gesetzt, indem man die Dīkṣā als Einleitung dazu anfügte[2].

Auch ausserhalb der Somaweihe begegnen wir der Vereinigung von Agni-Soma öfter; schon AV. VII, 29, 1 heisst es von ihnen, dass sie *ghṛtásya gúhyasya nā́ma* behüten; Puroḍāças für sie werden einem, der beschwören oder eine Beschwörung abwenden will, angeraten[3]. In der Regel sind zu Opfern für beide 11 Kapālas nötig, = 8 + 3, ‚acht' die Agni, ‚drei' die Viṣṇu geheiligte Zahl.

Von andern Göttern hat Viṣṇu sich auch rituell Indra am meisten genähert. Ausser den gemeinsamen Anrufungen beider, die wir aus dem ṚV. feststellen können, finden wir Opfer verschiedener Art, z. B. ein Aikādaçinatier, einen der Ukthyaparyāyas, das Utkrāntiopfer (ÇÇS. XIV, 71, 1 ff.) u. a.[4]; selten nur finde ich bei Viṣṇu eine Verbindung mit Varuṇa,

---

[1]) TS. II, 2, 9, 2 ff. *devatābhir eva devatāḥ praticarati, yajñena yajñam*, 7. *kapālair eva cchandāṅsy āpnoti, puroḍāçaiḥ savanāni.* Rituallitt. 178.

[2]) Ich begnüge mich damit auf andere Symbolisirungen zu verweisen, die in ihrem Ursprung dunkel sind: z. B. zum *pṛṣadājya* wird gesagt *viṣṇor hṛdayam asi, ekam iṣa viṣṇus tvānu vi cakrame* — TS. III, 2, 6. Die Somasteine und Bretter, die Schalllöcher, das Pressfell gehören Viṣṇu, Āp. XI, 11, 6; XII, 2, 15 etc. Zum Droṇakalaça wird gesagt: ‚Viṣṇus Leib bist du', Āp. XII, 18, 20, und so findet sich eine nicht unbedeutende Reihe von Anspielungen, zu deren Verständnis der Schlüssel fehlt.

[3]) TS. II, 2, 9, 1 ff. — I, 8, 1, 2; 8, 8 u. s. w.

[4]) Cf. TS. V, 6, 14. 16.

die innerlich unverständlich ist und nur als ein vorübergehender Versuch angesehen werden kann, diese zwei verschiedenen Kreise in Berührung zu bringen[1]; selbst das Vorhandensein einzelner an Viṣṇu-Varuṇa gerichteter Verse[2] kann darüber kaum täuschen, dass es sich hier um ein Produkt theologischer Herkunft handelt, das keine Vergangenheit hatte und in der weiteren Entwicklung dem Anschein nach auch keinen Anklang fand. Die Beziehungen der Maruts zu Viṣṇu sind zu verschwommen, um behandelt zu werden[3], und ebensowenig vermag ich das Verhältnis von Sinīvālī zu Viṣṇu, das erst ausserhalb des Ṛk hervortritt, näher zu begründen[4].

[1] TS. II, 1, 4, 4; Ait. Br. III, 38, 3; TMBr. VIII, 8, 6.

[2] AV. VII, 25. 1. 2; MS. IV. 14, 6; TBr. II, 8, 4, 4. Cf. oben p. 76.

[3] Ausser den III, 315 erwähnten Stellen vielleicht noch die sehr flüchtigen Erwähnungen ṚV. I, 85, 7; X, 65, 1; 92, 11. Es ist nur klar, dass die Maruts hier in irgend einer Beziehung zu Viṣṇu erscheinen, der in der Anschauung einiger für Indra eintritt.

[4] AV. VII, 46, 3. Cf. noch AV. XIV, 2, 15 und die Beziehung Viṣṇus zur Nachkommenschaft AV. VII, 17, 4; V, 25, 5 (= ṚV. X, 184, 1).

Pūṣan. Sarasvatī.

Die Elemente des Pūṣankultus treten im ṚV. noch in unverkennbarer Eigenartigkeit hervor. Wir haben es hier mit einem alten Hirtengott zu tun, dessen Verehrung gleich der Viṣṇus sich in den Rahmen des Somaopfers nur lose einfügte und dort als eines der vielen Anhängsel fortlebte, mit denen wir das Ritual überwuchert sehen. Somaspenden werden ihm nirgends dargebracht; der offenbar seit alter Zeit mit seinem Kultus verbundene Karambha, ein aus Gerstenkörnern bereiteter Brei, ist ihm in das Somaritual hinübergefolgt. In deutlicher Eingliederung des einst selbständigen Gottes in den Indradienst, wird schon im ṚV. dem ‚von Pūṣan begleiteten' Indra ein Karambha dargebracht [1]); entsprechend dem Ritual der Viçvāmitras schreiben unsere Sūtren unter den Savanīyapuroḍāças für *indra pūṣaṇvant* einen Karambha vor [2]). An Stelle des Karambha finden wir bei anderen Gelegenheiten auch einen Caru [3]), aber nach unsern Quellen kann kein Zweifel sein, dass das dem Hirtenleben entnommene Karambhamahl Pūṣans rituelles

---

[1]) III, 52, 7.

[2]) Ait. Br. II, 24, 5. Āp. XII, 4, 6; XII, 4, 13 sagt über den Karambha: *mantham saṃyutaṃ karambha ity ācakṣate* / Komm. *saktavo manthaḥ* / *te tv adbhir ājyādinā vā saṃyutāḥ karambha ity ākhyāyante.* Aber zu VIII, 5, 37: *çamīpattramiçrāṇi karīrāṇi karambhaḥ.* Kāt. V, 3, 2: *karambho dadhnā saṃyutāḥ saktavaḥ.*

[3]) TS. II, 2, 1, 4. Cf. MS. II, 1, 4 (6, 5): *saumāpauṣṇaṃ caruṃ nirvapen nemapiṣṭaṃ paçukāmaḥ* / *somo vai retodhāḥ pūṣā paçūnāṃ prajanayitā.*

Kennzeichen in erster Linie ist[1]. Es hat in späterer Zeit dazu geführt, ihm den Namen ‚*adantaka*‘[2] zu geben, ein Beiwort, das wohl nur ätiologische Bedeutung hat und dazu dient, die in ihrem Ursprung nicht mehr verstandene Opfergabe an den *prapiṣṭabhāga*[3] zu begründen.

Tieropfer sind nicht ausgeschlossen gewesen. Bei den Aikādaçinapaçu's erhält er (wie zehn andere Götter) sein Tier[4]. TĀr. III, 10, 3 erwähnt eine Ziege für Tvaṣṭṛ, ein Schaf für Pūṣan, TS. V, 5, 12 beim Açvamedha *āraṇyo 'jo nakulaḥ çakā;* 6, 12: *tisraḥ çyāmā vaçāḥ pauṣṇiyaḥ*[5]; der Bock für Pūṣan geht schon im ṚV. dem Ross bei seiner Opferung voran (I, 162, 3. 4), um es den Göttern anzukünden. Aber im Allgemeinen sind doch Tieropfer für ihn selten.

Die Schilderungen des ṚV. zeigen Pūṣan als Hirten, der seine Tiere vor Schaden und Verirren bewahrt[6], den Rindern nachgeht und die Rosse behütet[7], der als *pathas pati* Weg und Steg kennt[8], die Wegelagerer vertreibt und

---

[1] ṚV. VI, 56, 1: *yá enam ādideçati karambhād iti pūṣaṇam / ná téna deva ādiçe //*

[2] Çat. Br. I, 7, 4, 7 (73). Vāyupur. XXX, 253 (cf. 256): *bhaganetrāntakaç candraḥ, pūṣṇo dantavināçanaḥ.* Unklar ist ṚV. IV, 30, 24 *karūḍatin*; ‚brokentoothed‘ (Perry).

[3] So ist er TS. II, 6, 8, 5 genannt: *pūṣā prāçya dato 'riṇat* etc.

[4] Kāt. VIII, 8, 26.

[5] Bei den 12 Ratnāhavisopfern wird ihm im Hause des Bhāgadugha geopfert, wofür ein *çyāma*farbiges Tier die Dakṣiṇā ist (TS. I, 7, 9, 6).

[6] VI, 54, 5 ff.; Bergaigne II, 421. Daher auch in späterer Zeit *pūṣā paçubhiḥ* TS. I, 5, 1, 2; TBr. I, 7, 6, 6; 8, 1, 1; MS. II, 2, 4 (18, 2); TĀr. V, 7, 2 (p. 618). Selbst wenn man irgend etwas Verlorenes wieder wünscht, ruft man Pūṣan. Āçv. GS. III, 7, 9.

[7] ṚV. VI, 54, 5 ff. Er heilt auch das lahm gewordene Tier: *pūṣā vai çloṇyasya bhiṣak / sa evainaṃ bhiṣajyati* TBr. III, 9, 17, 2.

[8] Cf. MS. I, 5, 11 (80, 4): *pūṣā mādhipathipāḥ pātu, pūṣā mā paçupāḥ pātu* —. Die *pathyā* gilt als seine Gattin Mān. ÇS. II, 2, 2, 41 (p. 86) und *pathyā svasti* gibt er ṚV. X, 59, 7; 17, 5. Cf. Bergaigne II, 421.

Man ruft ihn an, wenn man auf eine Geschäftsreise gehen oder sonst einen langen oder gefährlichen Weg machen will. Āçv. GS. III, 7,

die Orte zu finden weiss, wo die Viehdiebe ihren Raub verstecken oder Schätze verborgen liegen [1]).

Nicht das Ross, noch weniger der Elefant werden P. zugewiesen. Zueigen sind ihm Rinder, die unter seinem Schutze stehen [2]), die Schafe, denen er ihr Wollenkleid webt [3]), und vor allem die Ziege, die an seinem Wagen geht [4]); nur eine Stelle zeigt das Kamel in Beziehung zu ihm [5]). Auch hierin bewahrt sich die Erinnerung an den Gott eines Viehzucht treibenden Volkes, das in P. seinen Schutzpatron sah. Man dachte ihn sich bärtig [6]) und mit geflochtenem Haar [7]). In seine Hand legte man den ‚Stachel‘ [8]), I, 42, 6 ein goldenes

---

8. 10. Nach MS. I, 5, 14 (83, 5) sagt einer, der auf Reisen geht, beim Abschied: *avinaṣṭān avihrutān pūṣainān abhirakṣatv āsmākam punarāgamāt.* Auf seine Kenntnis der Wege ist wohl die Identifikation P.'s mit der Erde zurückzuführen: *iyaṃ vai pūṣā* TS. VI, 1, 7, 6.

[1]) VI, 48, 15. Cf. Bloomfield, SBE. XLII, 542. Nur an einer Stelle bezeichnet es nicht den Gott X, 33: *váhāmi sma pūṣáṇam ántareṇa* ‚ich fuhr ohne einen Gönner‘. Es ist nach m. Meinung ein Klagelied des Dichters um seinen verstorbenen Patronus Kuruçravaṇa. Pūṣan hier = ‚Gönner, Ernährer‘. Geldner, VStud. II, 184 unrichtig.

[2]) ṚV. VI, 54, 5. 6.

[3]) ṚV. X, 26, 6.

[4]) ṚV. I, 138, 4; VI, 55, 3 (u. s.): *ajā́çva*; 6: *ajā́so — ráthe janaçriyaṃ vahantu*; X, 26, 7: *ā́ te ráthasya pūṣan ajā́ dhúraṃ vavṛtyuḥ*; AV. XVIII, 2, 53: *ágnīṣomāv úpa préṣyataṃ pūṣáṇaṃ yó váhāty ajayā́naiḥ pathíbhis tátra gacchatam.* Die Ziege gilt als Symbol des Feuers (VMyth. II, 80). Man begiesst TS. IV, 1, 6 1; V, 1, 7, 4 die Ukhā mit Ziegenmilch: *paramaṃ vā etat payo ajakṣīram;* Ziegenmilch sei das Mittel, sagt der Komment. IV, 86, alle Krankheiten zu heilen; übrigens eine Ansicht, die auch bei uns auf dem Lande herrscht.

[5]) TMBr. I, 8, 12.

[6]) ṚV. X, 26, 7.

[7]) ṚV. VI, 55, 2.

[8]) VI, 53, 9: *yā́ te áṣṭrā góopaçā — paçusā́dhanī;* 58, 2: *áṣṭrāṃ — çithirā́m udvárīvṛjat saṃcákṣāṇo bhúvanā — īyate.* Die *áṣṭrā* steht in dem an den ‚Feldesherrn‘ gerichteten Liede IV, 57, 4 neben *vāhá, lā́ṅgala, varatrā́.* Über ‚Lanze‘ als Waffe der Hirten siehe Roscher, Über den gegenwärtigen Stand der Forschung etc., Archiv f. RW. I, 63.

Beil *(hiraṇyavāçī)* und den Dolch *(ārā)*, den er ins Herz der Feinde bohrt[1]).

Von besonderem Interesse ist Vers VI, 54, 1. Pūṣan, heisst es hier, verschaffe einen Kundigen, der die Verstecke zeige und sage ‚hier sei es'. Der Ṛ̣V. spielt hier auf eine Sitte und ein Gewerbe, das noch heut in Indien blüht, an. Jene ‚Kundigen' des ṚV. sind identisch mit dem uralten Stand der Khojis, der sich bis heut forterhalten hat. Balfour sagt hierüber[2]) ‚Khoji, a tracker. In the Panjab, professional trackers are employed to trace stolen cattle, by their foot prints. . . They do this even for a hundred miles, and their success . . is very extraordinary. The Panjab Khoji is similar to the Paggi of Gujerat . . .'[3]).

[1]) VI, 53, 5: *pári tṛndhi paṇīnām ārayā hṛ́dayā*. 6. 8. Später ist die *ārā* nach dem Komm. zu Amara (II, 10, 35) ein *carmakaṇḍanārtha çastrabheda*.

[2]) Cyclopaedia, s. v. Khoj (nach Calcutta Review, Nr. LXXIII, Sept. 1861, p. 11).

[3]) In den mir zugänglichen anderen Quellen habe ich nichts über die Khojis finden können. Ich entnehme darum teilweise aus der ‚Schles. Zeit.' (1892) einen aus der ‚Köln. Zeit.' abgedruckten Bericht, der aus Kapurthala stammt: ‚Diese [Pfadfinder] sind der Schrecken nicht nur der Diebe, sondern aller anderen Verbrecher . . . Es gibt Pfadfinderfamilien, die mit Bestimmtheit und Stolz einen ‚Stammbaum' aufweisen, auf den mancher Adlige in Europa mit Neid blicken würde . . . Meist ist die Verfolgung mit grösseren Schwierigkeiten verbunden. Während der Khoji alle Findigkeit anstrengt, den Verbrecher zu erreichen, ist dieser ebenso schlau und versucht alles, sich der Verfolgung zu entziehen. Nachdem er eine Strecke zu Fuss gegangen, wickelt er ein Tuch um seine Füsse, reitet einige Zeit auf einem Ochsen, geht rückwärts oder schreitet durch einen Bach oder Fluss. Alles das darf jedoch einen guten Pfadfinder nicht irre machen; Entfernung fällt nicht ins Gewicht . . . Ein Pfadfinder hatte einen Verbrecher bis zum Ufer des Biasflusses verfolgt. Dort verlor er die Spur, da kurz vorher der Maharaja mit zweihundert Leuten im Gefolge den Fluss überschritten hatte. Bei so vielen Fusseindrücken schien es gradezu unmöglich die bisher verfolgte Spur wieder aufzufinden. Trotzdem beschloss der Khoji die Verfolgung nicht aufzugeben. Um sich die Spur besser einzuprägen, ging er mehrere Meilen

Die statistische Beobachtung erweist das VI. Maṇḍala als den eigentlichen Sitz des Pūṣankultus, den die Bharadvājas und der Volksstamm ihres Heimatlandes besonders gepflegt haben[1]). Wir haben in den Liedern 53—58[2]) (dazu kommt noch 48, 15—19) eine kleine Pūṣansaṃhitā vor uns, die das Wesen des Gottes anschaulich beschreibt. Es ist schwerlich Zufall, dass in demselben Buch, welches die vielbefehdeten Paṇis mit besonderem Nachdruck nennt, der über die Herden mit Stachel und Dolch wachende Hirtengott eine so hervorragende Rolle spielt. Von besonderem Hass erfüllt zeigt sich VI, 53, das in seinen zehn Gāyatrīversen jene Feinde viermal nennt und als Begleitung zu einem Zauber gedacht werden muss, wie ihn ÇÇS. XIV, 22, 4 ff. und Kauçika beschreiben[3]). Die in dem Liede gebrauchten Worte *ví mṛdho jahi, pári tṛndhi, ví tuda, ārikha, kikirā́ kṛṇu* sind *vācaḥ krūrāṇi*, die feindliche Zauber zu charakterisiren pflegen[4]).

---

der alten Spur wieder nach, kehrte dann zum Ufer zurück, liess sich übersetzen und fand wirklich unter den mehr als zweihundert Fusseindrücken die Spur des Verfolgten, den er nach mehr als achttägiger Verfolgung erreichte. Bemerkenswert ist auch, dass hier ein Khoji lebt, der vor Jahren gelähmt wurde und trotzdem zu Pferde mit einem langen Stabe bewaffnet die Spur verfolgt . . .‘

[1]) Ebenso urteilt Perry in seinen ‚Notes on the Vedic deity Pūṣan‘ (Classical Studies in Honour of Henry Drisler 1894), die gute Bemerkungen enthalten, p. 241: ‚. . . the Bhāradvāja-clan seems to have been most devoted to Pūṣan; and next to them comes the Clan of the Kāṇvas, the entire hymn ṚV. I, 42 being ascribed to Kaṇva Gaura and some half-dozen verses of Book I, with an equal number in Book VIII, the Kāṇva-book, to other members of that clan. It is accordingly not an unwarrantable supposition — though I admit the lack of cogent proof — that from these two clans his cult spread among the other tribes‘.

[2]) Lied 57 ist an Indra-Pūṣan gerichtet.

[3]) Rituallitt. S. 10.

[4]) Rituallitt. S. 170. Auch VI, 48, 17 begleitete wohl einen feindlichen Zauber:

mā́ kākambīram úd vṛho vánaspátim áçastīr ví hí nínaçaḥ |
mótá sū́ro áhar evā́ etc.

Gegenüber dem VI. Buch mit seinen häufigen Erwähnungen Pūṣans (36 mal in 16 Hymnen) stehen die anderen Familienbücher zurück. In II finden wir P. (abgesehen von II, 40 Soma-Pūṣan) nur 3 mal, in III in 4 Liedern 5 mal, in IV in 3 Liedern 3 mal (nie im Vok.), in V (8 mal in 6), VII (6 mal in 6), VIII (6 mal in 4); häufiger wird er in I und besonders in X genannt, während der AV., soweit die Verse nicht mit denen des Ṛk identisch sind[1]), ihn meist nur in ganz farblosen Aufzählungen erwähnt.

Die Lieder überliefern einige Züge, die wir als individuelle Schattirungen des Gott P. einst umgebenden Sagenkreises betrachten müssen.

1) Die Sage, dass Pūṣan ‚den König auf bunter Streu' fand und wie ein verloren gegangenes Tier wieder zutrieb (I, 23, 13. 14[2]).

2) Dass er ‚der Sonne goldenes Rad' auf einen zottigen (?) Stier lädt[3]).

3) Dass er ‚Buhle der Schwester' und ‚Freier der Mutter' heisst[4]) und ‚die Götter ihn der Sūryā gaben'[5]).

4) Dass er mit seinen goldenen Schiffen, die im Luftraum fahren, den Botengang[6]) zu Sūrya geht.

---

[1]) Z. B. VII, 9, 1—3 = ṚV. X, 17, 6. 5; VI, 54, 9.

[2]) Nicht klar ist v. 15:
utó sá máhyam índubhiḥ
ṣáḍ yuktā́n (ṛtū́n?) anuséṣidhat /

[3]) VI, 56, 3: *utā́dáḥ paruṣé gávi sū́raç cakráṃ hiraṇyáyam /*
ny aìrayad rathī́tamaḥ //

[4]) VI, 55, 4. 5: *mātúr didhiṣúm abravaṃ svásur jāráḥ çṛṇotu naḥ /*

[5]) VI, 58, 4: *yáṃ devā́so ádaduḥ sūryā́yai*
kā́mena kṛtáṃ tavásaṃ sváñcam //

nach Bergaigne II, 428; besonders Pischel, VStud. I, 21 als Sohn; was zweifelhaft bleibt. Die Stellen geben nicht genügendes Material, um das zu entscheiden.

[6]) VI, 58, 3: *yā́s te pūṣan nā́vo antáḥ samudré*
hiraṇyáyīr antárikṣe cáranti /
tā́bhir yāsi dūtyā́ṃ sū́ryasya
kā́mena kṛta çráva icchámānaḥ //

Nach meiner Meinung haben wir in diesen Andeutungen Trümmer einer umfassenderen Pūṣanmythologie, die wir nicht mehr reconstruiren können[1]. Nicht unerwähnt darf aber bleiben, dass im X. Buch in einem Verse, der nach Āçv. VI, 10, 19 beim Tode eines Dīkṣita anzuwenden ist, P. auch als kundiger Führer des Toten aus dieser Welt erscheint[2]. Wie er in dem Hochzeitsliede X, 85, 26 die Braut *hastagṛhya* aus dem Hause geleitet[3], so ist der Kenner und Herr aller Wege hier der Führer in das Totenreich. Als ‚Anteil Pūṣans' wird beim Açvamedha dem Ross, wie erwähnt, ein Bock vorangeschickt, und ein Bock hat den Aṅgiras nach AV. IX, 5, 16 den Weg zum Götterpfad gezeigt[4].

Es fragt sich wie wir diesen von einem Hirtenstamm in die vedische Mythologie eingeführten Gott erklären. Man hat schon immer in ihm einen Sonnengott sehen wollen, und Perry ist dieser Ansicht beigetreten. Mir scheint sie, wenn auch nicht völlig beweisbar, besser als jede andere

---

‚zu Sūrya' übersetzt Pischel, l. c. S. 22. Auch hier halte ich eine sichere Deutung noch nicht für erreichbar. Das Verhältnis der Açvins zu Pūṣan bleibt unklar; ich sehe darin eine nachträgliche Kontamination beider Sagenkreise.

Perry l. c. p. 243: ‚more significant are his relations to Sūryā, especially in the legend of Sūryās marriage to the Açvins, which has been so ably discussed by Pischel, VStud. I, 11—52. Here is doubtless a real myth — the result, I think, of the meeting of different streams of legend, in one of which Pūṣan, in the other Sūryā, plays the chief rôle'.

[1]) Undeutlich ist X, 5, 5: *antár yeme antárikṣe purājā́ icchán vavrím avidat pūṣaṇásya.*

[2]) X, 17, 3: *pūṣā́ tvetáç cyāvayatu prá vidvā́n*
ánaṣṭapaçur bhúvanasya gopā́ḥ |

[3]) Cf. noch IX, 67, 10:
avitā́ no ajā́çvaḥ pūṣā́ yā́maniyāmani |
ā́ bhakṣat kanyā̀su naḥ ||
und X, 85, 37: *tā́ṃ pūṣañ chivátamām érayasva*
yásyām bī́jaṃ manuṣyā̀ vápanti ||

[4]) Vgl. dazu aus dem Totenliede X, 16, 4: *ajó bhāgás tápasā tā́ṃ tapasva.*

und besser als die von Oldenberg vorgebrachte, der in ihm in erster Linie ‚den Gott der Wege‘ sehen will. Dem ṚV. fehlt es an Hindeutungen auf Pūṣans Wesen nicht ganz. Unzweifelhaft, wie ich meine, ist er in dem Liede II, 40, wo er mit Soma zu einem Dual verbunden wird, schon ein Sonnengott [1]. Aber die Verfasser dieses Buches, wird man einwenden, wissen sonst wenig von dem Stammesgott der Ziegenhirten und erwähnen ihn nur an drei ganz indifferenten Stellen (1, 6; 31, 4; 41, 15), so dass die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen ist, dass wir es hier mit einer unursprünglichen Auffassung zu tun haben. Nach dem bisher Gesagten darf am ersten das VI. Buch beanspruchen, über P. gehört zu werden. Von den Epithetis, die ihm darin beigelegt werden, fällt nur *āghṛṇi* [2] auf, das am besten auf Agni oder die Sonne passt (cf. IX, 107, 20: *ghṛṇā́ tápantaṃ sū́ryam*) und fast an allen Stellen von Sāy. in Verbindung mit *dīpti* erklärt wird [3]. Ich sehe nicht, warum wir in Verbindung mit II, 40 diesem Epitheton nicht Wert beilegen sollten, das nach meiner Meinung um so wichtiger ist, als es in der späteren Litteratur wegfällt, im AV. nur noch einmal (VII, 9, 2 = ṚV. X, 17, 5), späterhin meines Wissens gar nicht mehr vorkommt und dadurch den Anschein höheren Alters erweckt. Pūṣans Sonneneigenschaft spricht sich unbestimmt in der

---

[1] VMyth. I, 456. Ich sehe, dass jetzt auch Perry l. c. den Dual auf Sonne und Mond deutet. Im Ritual werden beiden gelegentlich Spenden dargebracht, sowohl Carugaben als Tieropfer. MS. II, 2, 4.

[2] VI, 48, 16; 53, 3. 8. 9; 55, 1. 3. Unklar sind die TĀr. IV, 16 ihm zugeschriebenen Eigenschaften: *çaras, narandhiṣa, aṅghṛṇi, naruṇa, sāketa.* Andere Beinamen sind noch *abhyardhayájvan* VI, 50, 5; *prátyardhir yajñā́nām* X, 26, 5. Ein weiteres Beiwort ist *vimuco napāt* I, 42, 1 etc. cf. Bloomfield, SBE. XLII, 526, und dazu, wenn wir es mit ‚Sohn der Befreiung‘ übersetzen, stimmen die vorangehenden Worte desselben Verses: *sám pūṣann ádhvanas tira vy áṅho vimuco napāt |*

[3] I, 23, 13: *āgatadiptiyukta*; III, 62, 7: *āgatadīptimant*; VI, 48, 16; 53, 3. 8; VIII, 4, 17: *āgatadīpte* u. s. w.; nur I, 138, 4 anders (*sarvato vṛṣṭeḥ kṣārayitaḥ | yadvā haviṣām āhartaḥ, svīkartaḥ*).

von ihm mit Agni, Sūrya geteilten Eigenschaft: ‚der Buhle seiner Schwester‘ d. h. der Sūryā oder Uṣas zu sein, aus[1]). Es erklärt sich durch die versatile Natur des Verhältnisses von Sūrya und Uṣas, wenn in dem Kreise der Pūṣanverehrer sich als weiteres Synonymum der Ausdruck einstellt, dass er auch ‚der Freier seiner Mutter‘ sei. Gehen wir von Pūṣan als einem Namen des Sonnengottes aus, der in dieser Form sich bei einem von den Bhāradvājas geführten Hirtenclan entwickelte, so erklären sich die anderen ihm zugeschriebenen Eigenschaften sehr leicht, während es kaum möglich ist, sie mit einem ursprünglichen ‚Herren der Wege‘ zu vermitteln. Götter verschiedener Art können sich zu ‚Herren der Wege‘ entwickeln; die Götter des Lichtes sind aber, wie der Veda zeigt, dieser Entwicklung besonders geneigt gewesen[2]).

---

[1]) Cf. VMyth. II, 40[3].

[2]) Sūrya:

I, 24, 8: *urúṃ hí rā́jā váruṇaç cakā́ra*
sū́ryāya pánthām ánvetavā́ u / (VII, 87, 1)

71, 9: *máno ná yó ’dhvanaḥ sadyá éti*
ékaḥ satrā́ sū́ro vásva īçe /

100, 2: *yásya (índrasya) ánāptah sū́ryasyeva yā́maḥ* —

113, 16: *ā́raik pánthāṃ yā́tave sū́ryāya* —

III, 30, 12: *díçaḥ sū́ryo ná mināti prádiṣṭāḥ* —
sáṃ yád ā́nal ádhvana ā́d íd áçvair
vimócanaṃ kṛṇute tát tv àsya //

VII, 60, 4: — *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇaḥ* /
yásmā ādityā́ ádhvano rádanti — //

Savitṛ:

I, 35, 11: *yé te pánthāḥ, savitaḥ, pūrvyā́saḥ*
areṇávaḥ súkṛtā antárikṣe /

VII, 76, 1: *úd u jyótir — savitā́ devó açret* /

2: *prá me pánthā devayā́nā adṛçran* —

Aryaman, VMyth. III, p. 78; Mitra:

V, 64, 3: *yán nūnám açyā́ṃ gátiṃ mitrásya yāyām pathā́* /

Aus anderen Texten habe ich notirt:

AV. XIII, 2, 14: *ádhvāsya vítato mahā́n pū́rvaç cā́paraç ca yā́ḥ (sūryasya).*

Pūṣan und Indra.

Die Beziehung Pūṣans zu den Açvins habe ich flüchtig berührt; sie scheint eine Erfindung der späteren Mythologie zu sein, die sich angelegen sein liess verschiedene Götter, die von Hause aus getrennt waren und in lokalen Kulten wurzelten, mit einander zu verbinden. Wir haben Beispiele derart an der künstlich hergestellten Beziehung von Indra zu Varuṇa und Mitra-Varuṇa, von Viṣṇu zu Indra; nicht anders verhält es sich mit Indra-Pūṣan. Auch wenn wir beide schon im VI. Maṇḍala mit einander verbunden und P. als Indras ‚Bruder' (VI, 55, 5) bezeichnet sehen, so ist das doch nur eine lockere und unorganische Verbindung, die durch das Verblassen des Grundgedankens beider Götter ermöglicht ist. Das eine an sie gerichtete Lied des VI. Buches zeigt sofort die Oberflächlichkeit des Verhältnisses; sie kann durch nichts besser illustrirt werden als durch die Bemerkung von VI, 57, 4: ‚als Indra, der stärkste, die strömenden, gewaltigen Wasser entführte, war Pūṣan dabei'[1] und so sehen wir denn in anderen Versen, soweit sie überhaupt etwas besagen, die Trennung beider völlig aufrecht

---

MS. IV, 8, 5 (112, 9): *eṣa vā apariparaḥ panthā arakṣasyo yenāsā āditya eti.*

TS. VI, 1, 6, 3: *eṣá khálu vá árakṣohataḥ pánthā yò 'gnéç ca sū́ryasya.*

Açv. ÇS. V, 3, 14 bei Verehrung der Sonne: *adhvanām adhvapate çreṣṭhaḥ svastyasyādhvanaḥ pāram açīya* (Āditya). TMBr. I, 4, 1.

Indra:

I, 104, 2: *nū́ cit tā́n sadyó ádhvano jagamyāt |*

X, 22, 4: *syántā pathá virúkmatā sṛjāná stoṣy ádhvanaḥ ||*

Agni:

I, 72, 7: *antar vidvā́n ádhvano devayā́nān*

VI, 16, 3: *véttha hí vedho ádhvanaḥ patháç ca —*

Soma:

IX, 52, 2: *táva pratnébhir ádhvabhir* — u. s. w.

[1]) *yád índro ánayad apó vṛ́ṣantamaḥ | tátra pūṣā́bhavat sácā ||*

erhalten[1]). Wo Indra-Pūṣan im Ritual erscheinen, ist es der aus dem Pūṣankult stammende Bock, der beiden geopfert wird; es scheint, als ob ebenso wie der Karambha auch der Bock im Ritual allmählich auf den mächtig hervortretenden Indra mit übertragen worden sei. Ein Bockopfer für Indra dürfte nicht ursprünglich sein[2]).

Sarasvatī.

In Sarasvatī kommt die Verehrung eines heiligen Stromes zu vollem Ausdruck. Sie ist der mütterlichste, göttlichste der Ströme, gibt Nachkommenschaft (II, 41, 16 ff.); sie nährt mit ihrer Brust (I, 164, 49) und ihre Bezeichnung als *saptásvasṛ; saptáthī*, *síndhumātṛ* VII, 36, 6 erhebt sie über eine Anzahl von gleichen Strömen[3]) an Ansehen hinaus. Die Verbindung Sarasvatīs mit Pūṣan geht auf eine historische Ursache zurück.

1. In der Nähe der Sarasvatī wohnten die Verehrer Pūṣans. Buch VI versetzt uns an die Ufer der westlichen, Buch VII dagegen in das Gebiet von Kurukṣetra, an die heilige Sarasvatī im Mittellande. Dort am Arghandab in Arachosien kämpfte Vadhryaçvas Sohn Divodāsa gegen die Paṇis, Pārāvatas und Bṛṣayas und ihm steht der Strom dieses Landes als schützende Gottheit, ‚die die Paṇis verzehrte' zur Seite (VI, 61). In demselben Buche, das der Paṇis mit be-

---

[1]) v. 2: *sómam anyá úpāsadat pắtave camvòḥ sutám |*
karambhám anyá icchati ||
v. 3: *ajắ anyásya váhnayo hárī anyásya sáṃbhṛtā |*
tắbhyāṃ vṛtrắṇi jighnate ||

[2]) Çāṅkh. VI, 11, 1 verzeichnet die Verse für ein Tieropfer für Indra-Pūṣan. Einen Bock für sie erwähnt ṚV. I, 162, 2 beim Açvamedha und dem entsprechend das Ritual ÇÇS. XVI, 3, 32; TBr. III, 8, 23, 2 etc.; ebenso beim Rājasūya ÇÇS. XV, 12, 7. Auch gemeinsame andere Tieropfer *(çyāmalalāmās tūparāḥ)* erhalten sie beim Açvamedha.

[3]) Cf. VIII, 54, 4 *pūṣắ víṣṇus hávanaṃ me sárasvaty ávantu saptá síndhavaḥ |*

sonderem Hass gedenkt, sehen wir Pūṣan ‚der die Paṇis durchbohrt‘, im Vordergrund des Kultus und einmal wird er auch (v. 6) in dem Sarasvatīliede erwähnt. Wir finden auch sonst Pūṣan und Sarasvatī neben einander: VI, 49, 7: Sarasvatī; 8: Pūṣan[1]); X, 17, 3—6: Pūṣan; 7—9: Sarasvatī; 65, 1: (Vāyuḥ) Pūṣā Sarasvatī; besonders hat ihre Verbindung in den liturgischen Texten sich fortgepflanzt[2]). Wenn auch die Zusammenstellung dem Anschein nach inhaltlich nicht viel bedeutet, so ist doch die Tatsache der Verbindung selbst nicht ohne Wichtigkeit und geht nach meiner Ansicht auf jene alten historischen Verhältnisse, wie sie im VI. Buch angedeutet sind, zurück. Auch vom Standpunkt der Kulturgeschichte wäre nichts einzuwenden. In den Bergen Afghanistans hat die Ziegen- und Schafzucht eine Heimat[3]); Pūṣan fährt mit Ziegen und webt den Schafen ihr wollnes Kleid; wie Pūṣan die Ziege, so ist Sarasvatī wenigstens im Ritual die Schafmutter, *meṣī*, heilig[4]). Die ṛgvedische Zeit kennt die Schafzucht im Gandhārenlande, am Sindhu, vielleicht auch an an der Paruṣṇī[5]); die einzige bedeutsamere Stelle, die von der

---

[1]) Das Sarasvatīlied VI, 61 ist von den vorangehenden Pūṣanhymnen durch zwei an Indrāgnī getrennt.

[2]) Cf. TS. I, 2, 2; VI, 1, 2, 2: *sarasvatyai pūṣṇe ’gnaye svāhā*; IV, 1. 11[ik] Yājyāpuronuvākye für Sarasvatī, [lm] für Pūṣan; V, 5, 12: — *dhātuḥ* / *sarasvatyai çāriḥ çyetā puruṣavāk, sarasvate çukaḥ çyetaḥ puruṣavāg, āraṇyo ’jo nakulā çakā te pauṣṇā, vāce* — / VI, 6, 5, 1: *mithunaṃ sārasvatyā karoti retaḥ saumyena dadhāti pra janayati pauṣṇena* / TBr. I, 6, 2, 2: *somo reto ’dadhāt, savitā prājanayat, sarasvatī vācam adadhāt, pūṣāpoṣayat* / 8, 4, 2: — *sārasvataṃ caruṃ nirvapati* / *tasmāt prāvṛṣi sarvā vāco vadanti* / *pauṣṇena vyavasyanti*; II, 1, 7, 1: *pauṣṇam udantaṃ sārasvataṃ viṣyandamānam* / 5, 3, 3: *pūṣā no gobhir avasā sarasvatī*: 5, 7, 4: *pūṣā viçāṃ viṭpatiḥ — sarasvatī puṣṭiḥ puṣṭipatnī*. Maitr. Saṃh. I, 10, 5 (145, 16): *sarasvaty eva sṛṣṭāsu vācam adadhāt pūṣaṇaṃ pratiṣṭhām abhy asṛjyanta* / *vāg vai sarasvatī, paçavaḥ pūṣā* / III, 6, 4 (64, 1): Ait. Br. II, 24, 5: *indraḥ pūṣaṇvān, indraḥ sarasvatīvān*.

[3]) Geiger, Ostiran. Kultur S. 364 ff.

[4]) TS. II, 1, 2, 6; Çat. Br. XIII, 2, 2, 4; ein Schafbock bei der Sautrāmaṇī; TBr. II, 6, 15, 1.

[5]) Pischel, VStud. II, 210.

Schafzucht spricht, ṚV. I, 126, 7 nennt ein Weib ‚wie eine Schafmutter bei den Gandhāris behaart‘ [1]) und bis zum heutigen Tage ist die feine Wolle der Schafe und Ziegen von Afghanistan berühmt [2]).

2. Mit der in Arachosien fliessenden Sarasvatī allein kommen wir aber für den ṚV. nicht aus; es mag sein, dass sich in einzelnen Stellen auch der Brāhmaṇalitteratur die Erinnerung an diese Heimat vedischer Geschlechter forterhält; aber schon das VII. Buch versetzt uns in eine andere Umgebung, an die Ufer des heiligen Stromes im Innern Indiens [3]). Dort sitzen in ṛgvedischer Zeit die Pūrus VII, 96, 2 und Nāhuṣa 95, 2; an der Sarasvatī bewegen sich die Opferprozessionen hin: *eṣa vai devayānaḥ panthās tam evānvārohanti* TS. VII, 2, 1, 4. An der Sarasvatī hielten die Ṛsis ihre Opfersitzung, als sie den Kavaṣa Ailūṣa, der kein Brahmane sondern der Sohn einer Sklavin war, von ihrem Opfer ausschlossen und in die Wüste trieben. Ihre Ufer hallen von dem Schall der Opfer wieder und sind der Sitz der heiligen Gelehrsamkeit, der Çruti; für den Dichter von III,

---

[1]) Zimmer, Altind. Leben S. 30 ff. und 229.

[2]) Thornton, Gazetteer of the countries adjacent to India, London 1844, I, S. 21: Should Afghanistan advance in cultivation . . its wool would unquestionably become its most important element of wealth . . The fine wool of Afghanistan is produced from goats and sheep . . the fleeces are obtained at two seasons‘ etc. [und weiter: ‚the physiology of wool appears to be very little understood; it is produced of the finest quality, both in the sultry wilds of Kandahar and of Spain, and in the table-land of Pamir . .].

[3]) VMyth. I, 50. 115. Diese Sarasvatī ist auch bei der Sautrāmaṇī angerufen, wo sie in Gemeinschaft mit den Açvins den vom Soma kranken Indra heilt. VMyth. I, 50. 254. Sie heisst VII, 96, 2 *marútsakhā*, II, 30, 8 *marútvatī* und unmittelbar in Verbindung mit ihr werden die Maruts III, 54, 13; VII, 36, 6. 7; 39, 5 genannt. Auch in den Yajustexten wird sie z. T. mit übertragenen Floskeln gerühmt. TBr. I, 7, 5, 5 beim Sārasvatagraha: *apām oṣadhīnāṃ rasa sthety āha | — sārasvataṃ grahaṃ gṛhṇāti, eṣā vā apāṃ pṛṣṭhaṃ yat sarasvatī*; II, 4, 6, 1: *uta naḥ priyā priyāsu saptasvasā sujuṣṭā* (= ṚV. VI, 61, 10, cf. VII, 36, 6: *saptáthī sindhumātā*); 5, 8, 6 etc. (cf. VMyth. III, 199 [2]).

23, 4 bildet Sarasvatī mit Dṛsadvatī und Āpayā den heiligen Bezirk, wo er *vára á pṛthivyáḥ* das Feuer einsetzt [1]).

Schon von der alten, mit Lied und Opfern verehrten Sarasvatī im Westen heisst es vereinzelt VI, 49, 7: *dhíyaṃ dhāt*, 61, 4: *dhīnā́m avitry àvatu* [2]); in manchen Fällen mag es zweifelhaft sein, ob wir an den östlichen oder den westlichen Strom zu denken haben; meist wird aber ausserhalb des VI. Buches die Sarasvatī gemeint sein, die das Land brahmanischer Wissenschaft durchströmt [3]).

[1]) In Maṇḍala IV kommt Sarasvatī nicht vor.

[2]) Auch Pūṣan steht zu der Dhī in Beziehung. Wie die Tiere, treibt er die *dhiyaḥ* des Sängers. IX, 88, 3: *pūṣéva dhījávano 'si soma;* X, 26, 4.

[3]) Cf. I, 3, 11: *codayitrī sūnṛtānāṃ cétantī sumatīnā́m |*
yajñáṃ dadhe sárasvatī ||
12: *dhíyo víçvā ví rājati ||*
VII, 35, 11: *s. sahá dhībhíḥ*
IX, 67, 32: *pāvamānīr yó 'dhyéti — |*
tásmai sárasvatī duhe kṣīráṃ sarpír mádhūdakám ||
X, 65, 13: *víçve dévāsaḥ çṛṇavan vácāṅsi me*
sárasvatī sahá dhībhíḥ púraṃdhyā ||
AV. V, 7, 4: *sárasvatīm ánumatim bhágaṃ yánto havāmahe |*
vā́cam juṣṭā́m-avadiṣam — ||
10, 8: *sárasvatyā vā́cam úpa hvayāmahe mánoyujā*

Die Gründe, die zur Verbindung der Vāc und Sarasvatī und zu deren völliger Identifikation geführt haben, sind mir nicht ganz erkennbar. Der eine wird die Pflege der Tradition und heiligen Sprache an den Ufern des Stromes im Mittellande, ein anderer wird mythologischer Natur gewesen sein. Ich führe noch folgende Stellen an:

TBr. I, 8, 1, 1: *sarasvatyā vācā dvitīye (prāyuñkta);* 4, 2: *sārasvataṃ caruṃ nirvapati | tasmāt prāvṛṣi sarvā vāco vadanti pauṣṇena vyavasyanti.* Gehört hierher auch ihre Beziehung zum Atirātra TBr. I, 3, 4, 1: *aindreṇa ṣoḍaçinastotraṃ sārasvatyātirātram?*

TS. VII, 2, 7, 4: *vāg vai sarasvatī | vācaivainam ati pra yuñkte.* TMBr. VI, 7, 7; Ait. Br. III, 1, 10; 2, 10; MS. III, 6, 4 (64, 1).

Ait. Br. III, 4, 10: *atha yat sphūrjayan vācam iva vadan dahati tad asya sārasvataṃ rūpam.*

TS. II, 1, 2, 6; TBr. I, 3, 4, 5: *sārasvatīṃ meṣīm ālabheta ya īçvaro*

3. In dem der Yamasaṃhitā einverleibten Liede X, 17, 7 ff. ist Sarasvatī ein Strom von besonderer Heiligkeit:

sárasvatīṃ devayánto havante
sárasvatīm adhvaré tāyámāne |
sárasvatīṃ sukṛ́to ahvayanta
sárasvatī dāçúṣe vā́ryaṃ dāt ||

vv. 8 und 9 führen uns zu den Manen, und namentlich v. 8 ist wichtig, weil er sagt, dass die Manen, im Süden dem Opfer nahend, sie rufen[1]), sie also als Gegenstand der Verehrung von Seiten der Manen zeigt. Auch anderwärts ist sie mit den Manen verbunden; AV. VII, 68, 2:

idáṃ te havyáṃ ghṛtávat sarasvati
idáṃ pitṝṇā́ṃ havír āsyáṃ yát |

noch deutlicher XIV, 2, 20:

ádhā sárasvatyai nāri pitṛ́bhyaç ca námas kuru |

Hier kommen wir auch mit der Sarasvatī in Madhyadeça nicht aus. Die Verse unsers Liedes X, 17, 3 ff., dessen Zugehörigkeit zum Manenkult sich schon aus seiner Stellung zwischen 16 und 18 und aus v. 3. 4. 10 (Reinigungsvers) ergibt, werden in unseren Texten meist nicht mehr an der richtigen Stelle gebraucht[2]); aber das Totenritual einiger Familien enthält wertvolle Fingerzeige. Nach dem Ritus der Çaunakin nämlich folgen auf das Anzünden des Scheiterhaufens einige Spenden an Yama und auf sie fünf Spenden

---

vāco vaditoḥ san vācaṃ na vadet — | apannadatī bhavati | tasmān manuṣyāḥ sarvāṃ vācaṃ vadanti |

[1]) *sárasvatīṃ yā́ṃ pitáro hávante dakṣiṇā́ yajñám abhinákṣamāṇāḥ |*

[2]) Nach Āçv. VI, 10 werden vv. 3—6 beim Tode eines Dīkṣita vorgeschrieben; nach Çāṅkh. VI, 10, 4; Āçv. III, 7 vv. 4. 5 beim Aikādaçina Paçu für Pūṣan. Das Ritual verwendet in diesen und anderen Fällen die Verse in etwas unursprünglicher und, wie aus dem Inhalt sich ergibt, z. T. ungeeigneter Weise. Wichtiger ist, dass v. 10 nach ÇÇS. IV, 15, 4 bei einer Totenceremonie, v. 3. 5. 4 nach den Taittirīyas angewendet werden, wenn der Zug sich nach der Verbrennungsstätte bewegt (Caland, Die altind. Todtengebräuche p. 23).

an Sarasvatī[1]), zum Teil mit unseren drei Versen. Sie ist hier der Totenstrom. Wir erinnern uns daran, dass der Tote auf seinem Wege zum Jenseits einen Strom zu passiren hat[2]). Das ist in späterer Zeit die Vaitaraṇī, die *ghorā nadī*[3]), die die Toten von den Lebenden trennt und am Himmel wie auf Erden fliesst. Der Veda kennt die Vaitaraṇī noch nicht; aber in unserem Liede vertritt die Sarasvatī deren Stelle. So ergibt sich für X, 17, 3 ff. ein klares Bild: v. 3—6 führt Pūṣan den Toten sicher aus dieser Welt; v. 7—9 rufen den Strom an, der die Toten und die Lebenden trennt: die Sarasvatī; der späteren Vaitaraṇī auch darin gleich, dass sie am Himmel und auf Erden fliesst; ich habe schon VMyth. I, 115. 383 davon, dass einige vedische Lieder nicht nur eine irdische, sondern auch eine himmlische Sarasvatī voraussetzen, gesprochen[4]). Es scheint mir ausser einigen Versen von VII, 95. 96 TMBr. XXV, 10, 11 hierher zu gehören[5]) sowie AV. VII, 68, 1[6]).

---

[1]) Kauçika 81, 35 ff. Caland, Die altindischen Todtengebräuche p. 64.

[2]) Das Ritual stellt das etwas anders dar. Es werden 7 Gruben in Gestalt eines Stromes gegraben, über die die Verwandten beim Çāntikarman hinwegschreiten müssen, offenbar um die Ströme zwischen den Toten und sich zu bringen. Caland l. c. p. 121.

[3]) Weber, ISt. I. 398. 9; Kuhn, KZ. II, 311 ff.; Lassen, IAK. I[2] 674 (Pischel, VStud. II, 73); Scherman, Visionslitt. 115.

[4]) Die Anschauung von dem Strom der Toten am Himmel ist weitverbreitet. Cf. Andree, Ethnographische Parallelen S. 110.

[5]) *sarasvatyā vai devā ādityam astabhnuvan / sā nāyacchat / sābhyarlīyata / tasmāt sa nyubjimatīva / taṃ bṛhatyāstabhnuvan / sāyacchat / tasmād bṛhatī chandasāṃ vīryavattamā.*

[6]) *sárasvati vratéṣu te divyéṣu devi dhā́masu /*
juṣásva havyám ā́hutam //

Übrigens wird schon in VI, 61 (v. 1—3 Jagatī; 4—12 Gāyatrī; 13 Jagatī; 14 Triṣṭubh) in v. 11 von Sarasvatī gesagt: *āpaprúṣī pā́rthivāny urú rájo antárikṣam* — ist der Vers hier ursprünglich? Neben Sarasvatī wird die *hotrā bhāratī* genannt (Oldenberg 243) und die *iḷā*. ṚV. I, 13, 9; 142, 9; 188, 8; II. 1. 11; 3, 8; III, 4, 8; IX, 5, 8; X, 110, 8; AV. V, 27, 9; TS. V. 1. 11. 3. Wie der Strom, an dem die Bharater sassen, ist auch ihre ‚Opfergabe' an den Himmel versetzt worden.

Also hat Sarasvatī im Ṛ V. drei Bedeutungen:

1. Name des Flusses in Arachosien.
2. Name des Flusses im madhyadeça.
3. Strom der Manen = Vaitaraṇī (in einigen Fällen).

[Dazu 4. nach rituellen Angaben: = *amāvāsyā* [1]).]

[1]) Auffallend bleibt diese Beziehung der S. zum Neumond: TS. III, 5, 1, 4: *sārasvatau homau purastāj juhuyād, amāvāsyā vai sarasvaty anulomam evaināv ālabhate — sarasvatyai carur bhavati sarasvate dvādaçakapālo 'māvāsyā vai sarasvatī pūrṇamāsaḥ sarasvān.* Ich weiss keinen anderen Grund als die gemeinsame Beziehung, die beide, S. und Neumond, zu den Manen haben.

Die Açvins.

Der Mythenkranz, der im ṚV. beide Götter umgibt, ist das Erbe eines offenbar einst weitreichenden Açvinkultes, der schon in vedischer Zeit an innerem Leben eingebüsst und nur diese Trümmer hinterlassen hat. Himmlische und irdische Vorgänge mögen in diesen Sagen, die unsrer Erklärung sich zumeist entziehen, zusammen geflossen sein[1]). Lieder wie I, 112 ff. (besonders 116); X, 39. 40, die sich wie Verzeichnisse solcher Wundertaten lesen, zeigen den Reichtum an einst vorhandenen Sagen; einzelne Geschichten kehren in verschiedenen Versionen wieder und sprechen für eine mannigfache Erzählertätigkeit. Wir begegnen den Dingen, die von ihnen berichtet werden, bei anderen Göttern nicht. Die unterscheidenden Linien sind auch hier deutlich zu erkennen; und ebenso bleiben die von den Indraverehrern erzählten Vṛtramythen dem Sagenkreis der Açvins, so viel ich sehe, fern. Der Gedanke von dem wiederkehrenden Frühling spricht sich dort in dem Sieg über Vṛtra, hier in der gemeinsamen Fahrt mit Uṣas aus.

Es ist nicht meine Absicht, die Zahl der Deutungen dieses rätselhaften Brüderpaares, das seit dem Beginn unsrer Wissenschaft die Forscher beschäftigt hat, noch weiter zu vermehren. Ich neige wie andere zu der Ansicht, dass es sich hier um altarische Götter handelt, die wir bei Griechen,

---

[1]) Besonders anzuerkennen sind die vorsichtigen und scharfsinnigen Untersuchungen Baunacks, KZ. XXXV, 485 ff.; ZDMG. L, 263 ff.

Germanen[1]) und Letten wiederfinden, obwohl die Namen keinerlei Gemeinsamkeit mehr bezeugen[2]).

Bei Göttern wie diese, die den Glanz frischer Ursprünglichkeit schon zur vedischen Zeit verloren haben und nur durch ihre Wundertaten den Horizont noch bestrahlen, scheint es aussichtslos eine bestimmte Ansicht zu vertreten oder durchzuführen; ob sie einst verschiedene Wesen waren, die einander ergänzende Gegensätze bildeten oder ob sie durch gleiches Erscheinen und gleichen Grundcharakter dazu geeignet waren, ein Brüderpaar zu werden, entzieht sich unserer Beurteilung. Noch im klassischen Sanskrit gelten sie als Jünglinge von strahlender herrlicher Erscheinung. Wie ‚die beiden Açvins dem Pitāmaha, leuchtend an Schönheit, strahlend, untadelhaft‘, folgten Rāma und Lakṣmaṇa dem Viçvāmitra nach (Rām. I, 22, 8). Von Yāska an bis auf die neueste Zeit hat es darum nicht an Deutungen und Vermutungen aller Art gefehlt und alle haben dasselbe Schicksal geteilt, als unzulänglich betrachtet zu werden[3]). Bald sollen sie Morgen- und Abendstern, bald Morgen- und Abenddämmerung repräsentiren, oder man deutet sie als Sonne und Mond, als das Zwiegestirn am Himmel Kastor und Pollux, als zwei durch ihre Kuren berühmte Ärzte, als Regengötter, als ‚l'élément liquide et l'élément igné, confondus l'un avec l'autre‘ (Renel, p. 67). Yāskas ‚sichere Tradition‘ hat uns mit vier Deutungen auf einmal beschenkt: *dyāvāpṛthivyāv ity eke 'horātrāv ity*

[1]) Müllenhoff, ZfDA. 30, 217 ff.; Niedner, ZfDA. 42, 229 ff.; Mock, Deutsche Myth. [2]678. 679.

[2]) Der ihnen im Veda häufig beigelegte und unerklärt gebliebene Name *nāsatyau* hat sich in Iran als Bezeichnung eines Dämons *nāṅhaithya* erhalten, über dessen Ursprung und Bedeutung wir nichts wissen, und noch unbestimmter ist es, wenn Niedner die Dioskuren im Beowulf wieder finden will. ZfDA. 42, 229 ff. — Dass die Einzelnamen auch in alter Zeit *dasra* und *nāsatya* lauteten (Geldner, VSt. III, 72; cf. auch Henry, MSL. IX, 105 ff.), lässt sich nicht erweisen.

[3]) Cf. die Zusammenstellung bei Miller, Açviny-Dioskury p. 325 ff.; Myriantheus, S. 23 ff.; Vodskov, Sjæledyrkelse og naturdyrkelse S. 485 ff.

eke sūryacandramasāv ity eke rājānau puṇyakṛtāv ity aitihāsikāḥ. Er hätte hinzufügen können, dass sie auch ‚die beiden Adhvaryus der Götter' heissen (TS. VI, 3, 6, 3 u. s.), häufiger deren ‚Ärzte'. TS. VI, 4, 9, 4 bedeutet ihr Graha das ‚Ohr' wie der Mitra-Varuṇas das ‚Auge'. Man kann nach Belieben auswählen und seiner Neigung folgen, wird sich aber darüber nicht täuschen dürfen, dass eine jede dieser Ansichten so unbewiesen ist wie die andere.

Ich will, ohne mich zu der einen oder anderen zu bekennen, die Wahrscheinlichkeit einzelner neuerdings aufgestellter oder wiederholter der Reihe nach prüfen und einiges Material hinzufügen.

1. Die indischen Notheiligen (Geldner, VSt. II, 31): ‚Über das Wesen der Açvin sind wir noch wenig aufgeklärt. Wir wissen nur durch die besser unterrichteten Aitihāsikas (Yāska XII, 1, 1), dass sie *rājānau puṇyakṛtau*, zwei wohltätige Könige waren. Ihre Wohltaten bestanden in Heilungen und Wundern. Sie sind die indischen Notheiligen. Irgend eine sichtbare Erscheinung am Himmel repräsentiren sie nicht. Die Açvinsage ist durchaus indische Heroensage. Dreimal des Nachts, dreimal am Tage fahren sie aus —'. Geldner belehrt uns nicht, warum er aus Yāska nur die eine Erklärung anführt und den Aitihāsikas mehr Glauben als anderen schenkt; denn Geschichtchenerzähler und -macher pflegen keineswegs sichere Hüter alter Tradition zu sein. Wenn nicht von Mund zu Mund, so verändern die Erzählungen sich von Generation zu Generation. Wir sehen das an den Umwandlungen, die die Vṛtrasage allmählich erlitten hat. G. verführt seine Leser zu dem Glauben, dass Yāska nur eine Erklärung statt ihrer vier hinterlassen habe. Er überlässt es ganz unserem Gutdünken, wie wir uns denn mit anderen Angaben des ṚV. abfinden sollen. D. h. er stellt alle Schwierigkeiten bei Seite und greift das modern Scheinende heraus. G. gibt auch keine Erklärung, wie denn der Wagen der Nothelfer und Könige dazu gelangt ist, die Uṣas zu fahren, die sich die

Açvins auserwählt hat; er ignorirt damit eine der vedischen Vorstellungen, die sich überaus häufig ausgesprochen findet[1]) und auch rituell dadurch zum Ausdruck gelangt, dass der der Frühspende vorausgehende Āçvinakratu unmittelbar an den Uṣasyakratu angeschlossen wird[2]). Wir würden, handelte es sich um alte Heroen, zu allerletzt erwarten, sie grade hier zwischen den Göttern der Morgenfrühe zu finden, sondern eher bei der Abendspende und in der Nähe des Narāçaṅsafeuers. Aber selbst dort, wo sie innerhalb des Somaopfers eine Spende empfangen (bei den Dvidevatyagrahas der Morgenlibation), weist ihr Platz auf alles andere eher als auf den Charakter einstiger Heroen hin. Sollte die Tradition des Rituals so schlecht, die der Aitihāsikas so gut gewesen sein, dass wir von dem irdischen Ursprung der Açvins dort gar nichts mehr merken und uns auf eine Angabe dieser stützen müssten, die für das, was sie erzählten und hinzufabulirten, sakrale Verantwortung nicht trugen? Geldner unterlässt es ferner, uns darüber aufzuklären, warum denn an anderer Stelle des Rituals die Açvins in Beziehung zum Jahreslauf gesetzt werden. ÇÇS. XIII, 10, 11 wird bei einer bestimmten Gelegenheit die Zahl der ihnen gebührenden Lieder oder Verse mit 360 angegeben: *trīṇy āçvinaṃ ṣaṣṭiçatāni*[3]) und

---

[1]) I, 34, 5; 44, 14; 116, 17; 118, 5; 180, 2 (und Pūṣan I, 184, 3); IV, 14, 4; 52, 2; V, 51, 8; 73, 5; VII, 69, 4; VIII, 5, 1. 2; 9, 17. 18 etc. Für Uṣas tritt *sūryasya duhitā* oder *sūryā* ein IV, 43, 2; 44, 1. 2; VI, 63, 5. 6; VII, 69, 3. 4; *duhitā diváḥ* X, 39, 12. Sie sind gleich Aryaman himmlische Freier und werden darum auch zu Brautwerbern des indischen Hochzeitsrituals X, 40, 11 ff. — Cf. Myriantheus, Die Açvins S. 114 ff.

[2]) ÇÇS. VI, 6, 1 ff. Diese Anordnung bekunden auch einige Lieder des ṚV., die sich dadurch als alte Bestandteile der Morgenlitanei erweisen. Cf. Uṣas I, 92, 1—15; Açvins 16—18; V, 73—78 Açvins; 79. 80 Uṣas.

[3]) Beim Atirātra besteht das als Prātaranuvāka zu rezitirende Çastra aus mehr als 1000 Açvinversen und ist nach Āçv. VI, 5, 4 vom Hotṛ ‚in der Stellung eines auffliegenden Vogels' zu recitiren. ÇÇS. IX, 20, 29 spricht von einem aus verschiedenen Metren künstlich hergestellten Bṛhatītausend (Rituallitt. 138).

auch noch in späterer Zeit weist eine Stelle des Mbh., die wir als ein *khailikasūkta* bezeichnen können, in dieselbe Richtung[1]). Wir können diese 360 nicht trennen von der Beschreibung ihres Wagens, der drei Räder hat oder sonst irgendwie mit einer Dreizahl verbunden ist und auf den Jahreslauf mit seinen drei grossen Abschnitten immer noch am sichersten zu beziehen sein möchte[2]). Wir wissen auch, dass ihr Wagen nicht nur über Ströme und Triften, sondern wie der der Uṣas, der Ṛbhus oder Sūryas, um Himmel und Erde läuft[3]) und hören, dass sie *aghnyásya mūrdháni* das

[1]) I, 730 ff. (I, 3, 57 ff.; ed. Bombay. p. 29 ff.):
ṣaṣṭiç ca gāvas triçatāç ca dhenava ekaṃ vatsaṃ suvate taṃ duhanti |
nānāgoṣṭhā vihitā ekadohanās tāv açvinau duhato gharmam ukthyam ||
ekāṃ nābhiṃ saptaçatā arāḥ çritāḥ pradhiṣv anyā viṅçatir arpitā arāḥ |
anemi cakraṃ parivartate 'jaraṃ māyāçvinau samanakti carṣaṇī ||

[2]) Ihr Wagen hat auch ‚drei Sitze' (*vandhúr* I, 34, 9) oder sie fahren mit 3 Wagen, die 6 Pferde und ‚100 Füsse' haben. Cf. Baunack, KZ. XXXV, 544. Auch die drei Tag- und drei Nachtwachen haften an ihnen: I, 34, 2 *trír náktaṃ yāthás trír v açvinā dívā ||;* ‚die drei Nachtwachen' ṚV. VIII, 5, 8 (Ludwig, ṚV. und Geldner, VSt. II, 81). Die ‚drei' ist so typisch für sie geworden, dass das ganze Lied I, 34 mit der Dreizahl spielt. Neben der Dreizahl ist ihnen die Neun- resp. Zehnzahl eigen: der ṚV. spricht von 9 Tagen und Nächten (I, 116, 24; 117, 12; cf. Baunack, l. c.) und neben dem Wagen besitzen sie ein Schiff mit hundert Rudern.

[3]) I, 180, 1: — *rátho yád vāṃ páry árṇāṅsi díyat |*
10: *áriṣṭanemiṃ pári dyā́m iyānám* —
IV, 45, 7: *ráthaḥ sváçvo ajáro yó ásti |*
yéna sadyáḥ pári rájāṅsi yāthā́ḥ —
VI, 62, 1: *yā́ sadyā́ usrā́ vyúṣi jmó ántān*
yúyūṣataḥ páry urū́ várāṅsi ||
VII, 69, 1: *ā́ vāṃ rátho ródasī badbadhānó*
hiraṇyáyo vṛ́ṣabhir yātv áçvaiḥ | —
2: *sá paprathānó abhí páñca bhū́mā*
trivandhuró mánasā yātu yuktáḥ | —
3: *ví vāṃ rátho vadhvā̀ yā́damāno*
ántān divó bādhate vartaníbhyām.
III. 58, 8; IV, 43, 5; VIII, 22, 4. 5.

eine Rad ihres Wagens befestigen, um mit dem anderen den Himmel zu umfahren[1]). Sie heissen schon im ṚV. VI, 62, 1 *nárā diváḥ*, IV, 43, 3 *divá ájātā divyá̄ suparṇá̄*, VIII, 22, 4 *çubhás pátī* und ihre Deifizirung ist dort so vollständig durchgeführt, dass es ein Rätsel wäre, wie die Aitihāsikas noch eine sichere Nachricht von ihrem einstigen Menschentum hätten bewahren können; die Angabe Yāskas ist so unbegründet, dass Geldner wohl nur durch den Gedanken an Manenkult und Lyalls Kapitel ‚religion of an Indian province‘ nach der Lehre von dem adhyāropa, der falschen Übertragung zu seinem Glauben verleitet worden ist.

2. Açvins = Morgen- und Abendstern. Diese Deutung hat die grösste Zahl von Vertretern gefunden[2]);

Dazu vergleiche man in Bezug auf den Wagen oder die Rosse der Sonne:

I, 115, 3: *pári dyá̄vāpṛthivī́ yanti sadyáḥ (áçvāḥ) ||*
III, 43, 6: *prá yé dvitá́ divá́ ṛñjánty á́tāḥ — vṛṣabhásya mūrá́ḥ ||*
IV, 36, 1: *ráthas tricakrá́ḥ (ṛbhūṇām) pári vartate rájaḥ |*
45, 1: *eṣá syá bhānúr úd iyarti yujyáte*
ráthaḥ párijmā divó asyá sá́navi |
51, 5: *pariprayāthá bhúvanāni sadyáḥ (uṣasaḥ)*
V, 47, 4: *— gá́vo diváç caranti pári sadyó ántān*
VI, 48, 21: *sadyáç cid yásya carkṛtíḥ pári dyá́ṃ devó naiti sú́ryaḥ |*

[1]) I, 30, 19:
ny àghnyásya mūrdháni cakráṃ rathásya yemathuḥ |
pári dyá́m anyád īyate || Dies erinnert an die Anschauung, wonach Sonne, Mond und Sterne am Polarstern befestigt sind: *dhruve baddhāni* Vi. Pur. II, 9, 3. Da die Sterne mehrfach Rinder heissen (VMyth. I, 398), halte ich es nicht für unmöglich, dass *aghnyá* den Polarstern bedeutet. Hierher zu ziehen ist auch wohl V, 73, 3:
īrmá́nyád vápuṣe vápuç cakráṃ ráthasya yemathus |
pá́ry anyá́ ná́huṣā yugá́ mahná́ rájāṅsi dīyathaḥ ||
und VIII, 22, 4:
yuvó ráthasya pári cakrám īyata īrmányád vām iṣaṇyati.

[2]) Mannhardt, Zeitschrift für Ethnologie VII, 312 ff.; Bollensen, ZDMG. XLI, 497; Oldenberg, Rel. d. V. 207 ff.; L. v. Schröder, WZKM. IX, 129 ff. Dagegen Hopkins PJAOS. XVI, CXLIX.

aber ich kann den Gründen, die zu ihren Gunsten geltend gemacht worden sind, nicht beistimmen; eine gewisse unverkennbare Ähnlichkeit mit den lettischen Gotteskindern hat hier zu unzulässigen Folgerungen geführt. ‚Auf den Morgenstern, sagt Oldenberg p. 210, passt die Zeit der Erscheinung, die lichte Wesenheit, die fliegende Bewegung in fester Bahn um den Himmel herum Tag für Tag wiederkehrend wie Sonne und Morgenröte. Nur (!) die Zweiheit der Açvin passt nicht. Aber bestätigt es nicht die Richtigkeit unsrer Deutung, dass die Annahme nur einer leicht begreiflichen Verschiebung nötig ist, um den schlagend zutreffenden Sinn auch dieses Zuges herauszustellen? Die Vorstellung des Morgensterns ist nicht von der des Abendsterns loszulösen: das ist der zweite Açvin. So bleibt als Discrepanz zwischen Natur und Mythus nur (!) dies übrig, dass Morgenstern und Abendstern ewig getrennt, die beiden Açvins aber als zwei morgenliche Wesen vereinigt sind. Eine Verschiebung wie diese ist natürlich genug. In einem der Açvinlieder (V, 77, 2) heisst es: ‚Opfert des Morgens und setzt die Açvin in Bewegung. Nicht verehrt man abends die Götter; es ist ihnen nicht wohlgefällig [1])‘. Konnte nicht diese Bevorzugung des Morgens vor dem Abend im Kultus dazu führen, dass die Vorstellung von dem morgenlich-abendlichen Götterpaar, im Übrigen unverändert, ganz auf den Morgen rückte‘? (S. 211).

Ich kann mir von dieser ganzen Beweisführung nichts zueigen machen. Was O. mit ‚nur‘ leicht in den Hintergrund schiebt, bedeutet in Wirklichkeit den triftigsten Einwand gegen seine Argumentation. Sie kann darüber nicht hinwegtäuschen, dass zwischen Abend- und Morgenstern und den Açvins ein fundamentaler Gegensatz besteht. Dort zwei stets getrennte Wesen, hier ein fast stets verbundenes Brüderpaar; dort stets einer und allein; hier stets zwei.

[1]) Das ist nur die Meinung eines Atri. Andere Stellen zeigen die Verehrung der Açvins auch am Abend. ṚV. V, 76, 3; VIII, 22, 14; 57, 1; X, 39, 1; 40, 4; Bergaigne II, 500.

Wenn nur die Nacht Morgen- und Abendstern trennte; aber der Abendstern ist durch Monate unsichtbar, wenn die Venus als Morgenstern aufgeht; und wenn sie bei östlicher Ausweichung als Abendstern am Westhimmel steht, ist der Morgenstern verschwunden[1]). Kann aus Erscheinungen, die einander ausschliessen, ein fast nie getrenntes Brüderpaar entstehen? Ich hätte gern aus der älteren oder späteren Zeit Indiens, aus Astronomie oder Dichtung ein Beispiel, dass man dieses Gestirn als ein Brüderpaar empfand. Man kann nicht mit O. Sonne und Mond als Vergleich herbeiziehen, denn die erscheinen doch, die kurze Neumondzeit abgerechnet, Tag und Nacht, sie wechseln, sind bald beide zugleich am Himmel sichtbar, bald getrennt, und können leicht als Brüder betrachtet werden, weil ihr Verhältnis auch dem primitiven Beschauer zu allerlei Reflexionen Anlass gibt. Morgen- und Abendstern aber sind immer getrennt und lösen in langen Perioden einander ab. Man kann auch nicht auf Sūryā verweisen; denn nur irrtümlich und entgegen der ganzen indischen Anschauung ist sie als weiblicher Name für Sonne angesehen worden, während sie in Wirklichkeit ein Synonym von Uṣas, der Tochter der Sonne, ist. Von dieser sollte ständig gesagt werden, dass sie sich zu den ‚zweien' gesellt, während tatsächlich immer nur einer, und das durch Monate, vorhanden ist und sie lange Zeit ohne jeden Gefährten aufgeht? Mir scheint, der Mythus würde dann andre Gestalt angenommen haben. Ich widerstrebe auch der Herbeiziehung der lettischen Gottessöhne, die ein unsicheres Moment in die Beweisführung bringen und selbst ihren Charakter geändert haben können. Es wäre doch darzutun, dass die lettischen Gottessöhne wirklich Morgen- und Abendstern sind und auch immer gewesen sind; der lettische Mythus spricht ja auch

---

[1]) Littrow, Wunder des Himmels [8]129. Auch wenn man in Mars einen zweiten Morgen- resp. Abendstern sieht, liegt die Sache nicht sehr verschieden.

nicht, wo er bestimmte Wesen nennt, von Morgen- und Abendstern, sondern von Morgenstern, Perkun und Mond[1]). Wären alle drei Gruppen, Açvins, Dioskuren und die ‚Gottessöhne' wirklich untereinander und mit ‚Abend- und Morgenstern' identisch, so käme ein gewiss merkwürdiges mythologisches Phänomen zustande: die Arier hätten weder eine Erinnerung an Sonne und Mond, noch an die Jahreszeiten, noch an irgendwelche Sterne, gemeinsame Ahnen etc. bewahrt, sondern nur an Morgen- und Abendstern, die auf sie mehr Eindruck als irgend ein anderes Phänomen in Himmel und Erde gemacht haben müssten und doch für ihr Leben von sehr viel geringerer Bedeutung als jedes andere, ja ohne jede Bedeutung waren: möglich, aber doch ein seltsames Spiel der Überlieferung.

Ich glaube, wir können, bis bessere Beweise erbracht werden, auch diese Deutung bei Seite legen.

3. = dem Sternbild der Gemini. Zuerst hat meines Wissens den Gedanken Weber[2]) ausgesprochen, ohne sich selbst über die dagegen möglichen Einwürfe zu täuschen. Mit Rücksicht auf ihre Doppelnatur und ihren Charakter als Lichtgenien des Morgenhimmels könne man wohl daran

---

[1]) Mannhardt sieht in Saules meita die Dämmerung; E. H. Meyer die Wolkenfrau; Oldenberg eine weibliche Bezeichnung der Sonne; er verliert sich hier ganz in Konstruktionen p. 213: ‚Ausser mit dem Morgenstern vermählt sich die lettische Sonnentochter mit dem Monde; die vedische Sūryā ist Gattin nicht nur der Açvin sondern auch Somas des Mondes. Wen anders soll der Mond gefreit haben als die Sonne? Und die Sonne ist doch die nächste dazu, unter dem Namen Sūryā verstanden zu werden (?); wenn aber in Indien neben der Sūryā, und wenn ebenso bei den Letten von der Sonnentochter gesprochen wird, erklärt sich dies nicht als Auskunftsmittel eines Zeitalters, welches die Sonne männlich vorzustellen gewohnt war?' Nach m. Ansicht, nein. Übrigens ist zu bemerken, dass H. Bielenstein, ‚die *deeva dêli* (Gottessöhne) des lettischen Volksliedes' (Magazin, herausgeg. von der Lettisch-Litter. Ges. XIX, 4, 240 ff. 1896) der Mannhardtschen Deutung entgegentritt.

[2]) Weber, ISt. V, 234. 266; IStr. III, 39. 468. Rājasūya 100.

denken, in den Açvins direkt das prägnant der nördlichen Halbkugel angehörige Doppelgestirn der Dioskuren zu erkennen, welches etwa in der indogermanischen Urheimat sowie auch noch in den alten Sitzen der Arier im nördlichen Penjâb häufig grade bei Anbruch des Morgens am Himmel stand etc. Er erkennt, dass die Lieder des Ṛk keinen bestimmten Anhalt zu einer solchen Auffassung bieten und selbst vom damaligen Standpunkt der arischen Altertumskunde gewisse Einwendungen dagegen zu erheben sind. S. 266 fügt Weber eine Berechnung von W. Förster hinzu, wonach für den oberen Teil des Penjâb die Zwillinge um 1200 v. Chr. von Ende April ab, um 2200 vom ersten Drittel des April ab etc. 4—6 Wochen lang als Morgensterne gelten konnten. Später scheint Weber seine Zweifel besiegt zu haben; denn in seinen vedischen Beiträgen VII[1]) kommt er darauf zurück und führt die Berechnungen Försters an, dass die Zwillinge zur Zeit des Frühlingsäquinoxes in Armenien im Jahr 6000 v. Chr. vor der Sonne aufgingen und sieht damit für seine Vermutung in Bezug auf die Geminischaft resp. Morgenstern-Qualität der Açvin-Dioskuren in indogermanischer Zeit einen ‚trefflichen Hintergrund' geschaffen. Brunnhofer schliesst sich Weber an[2]). Webers Hypothese gehört zu denen, die sich weder beweisen noch widerlegen lassen. Zu ihren Gunsten spricht die Verbindung mit Uṣas, die Analogie mit den Dioskuren in Griechenland. Aber es ist doch auffallend, dass aus der ganzen indogermanischen Mythologie sich in das Einzelleben der Inder und Griechen weiter nichts hinübergerettet haben soll als dieses eine Zeit lang (6000 v. Chr.!) den Frühling ankündende Gestirn, und dass nicht andere Sternbilder, die dieselbe Rolle in späterer Zeit spielten, sich mythologisch zu gleichem Ansehen erhoben haben. Den Hauptgrund dagegen wird man aber aus dem Schweigen des

---

[1]) SKPAW. 1898, S. 566 (9 ff. des Sep.).

[2]) Verh. der Berliner anthropol. Gesellschaft 1899, S. 482. 3.

ṚV. schöpfen können, der in nichts diesen Ursprung vermuten lässt und eine so grosse Schar von Açvinsagen anführt, dass deren Ausgang von einem Sternbild Wunder nehmen muss. Mit Recht bemerkt Miller p. 341, wir würden dann auch zugeben müssen, dass bei den Indern der ganze Sternkultus existirte, in dem alle hervorragenden Sterne zur Göttlichkeit erhoben und im Kultus verehrt wurden; er meint, dass wie bei den Römern Mars, bei den Indern Pūṣan, Bhaga zu Sternbildern in Beziehung gesetzt wurden, auch die Açvins erst später zu Göttern des Açvayuj-nakṣatra gemacht worden sein können. Auch manches andere, wie die Dreizahl, die an ihren Wagen sich knüpft und sich kaum auf etwas anderes als die drei Jahreszeiten beziehen kann, bleibt unerklärt und will sich mit diesem Sternbild nicht recht vereinigen lassen. Die Angaben I, 181, 4 *ihéha jatā́*; V, 73, 4 *nā́nā jātā́u* vollends blieben unverständlich oder müssten spätere Zutat sein.

4. = Regengötter[1]). Ich habe die bekanntesten und populärsten Ansichten ausführlicher behandelt und will darauf verzichten sämtliche anderen zu kritisiren. Ich will nur noch bei zweien einige Zeit verweilen, zunächst der Vodskovs, dass sie ‚Regengötter‘ seien. V. hebt damit eine zwar oft bezeugte, aber keineswegs allein stehende Eigenschaft als seiner Meinung nach älteste hervor, ohne doch den Beweis dieses Alters zu führen. Man könnte mit gleichem Recht dasselbe von Mitra-Varuṇa behaupten; denn diese ‚are among the gods most frequently thought of and prayed to as bestowers of rain‘ (Macdonell p. 25). Ich kann nicht finden, dass dieser Eigenschaft der Açvins der Vorrang vor anderen gebühre und Vodskov etwas Erhebliches dazu beigetragen hätte, von seinem Standpunkt aus nun die Entwicklung der anderen Eigenschaften als möglich zu schildern und besonders ihr Verhältnis zu Sūryā irgendwie befriedigend zu erklären[2]).

[1]) Vodskov p. 485 ff.

[2]) p. 498: nu ere de vediske Regnguder i det Hele Lysbringere, saa

Auch ihre Wundertaten lassen sich nur in gesuchter Weise mit dem vorausgesetzten Charakter als Regengötter vermitteln, und gänzlich unwahrscheinlich wird V.s Beweisführung, wenn er die Doppelzahl der Açvins als unursprünglich ansehen und aus der Vereinigung der regenspendenden mit der tauspendenden Kraft ansehen will: ‚fra først of var der kun een Açvin, ligesom Tvaṣtar eller Pūṣan en særligt mild og velgørende Regngud, til ham blev den duggivende Virksomhed knyttet og den dobbelte Rolle fordoblede hans Væsen, saa at den Regn ag Dug givende Gud blev et Gudepar‘ (S. 522). V. sagt zwar selbst, dass das nur eine Möglichkeit sei, aber eine Beweisführung, die einen der sichersten Punkte der Überlieferung vergewaltigt, kann schwerlich auf dem rechten Wege sein. Was V. gibt, ist lediglich Konstruktion. Wenn an irgend etwas, so muss an der Zweiheit der Açvins, die vielleicht, wie V. selbst weiterhin als möglich erörtert, in die arische Vorzeit zurückgeht, festgehalten und jede Erklärung an der Schwelle abgewiesen werden, die sich damit nicht gut und einleuchtend abfindet. Ich möchte nur, vom Einzelnen ganz abgesehen, auch gegen V.s Deutung anführen, dass sie gar keine Stütze im Ritual findet, dass sie die einzelnen Momente, die oben gegen Geldner angeführt sind, u. a. die mit den Açvins so eng verbundene Dreiheit nicht zu erklären vermag. Ich glaube, auch sie kann auf sich beruhen.

5. = Sonne und Mond. Diese Erklärung, die sich unter den vier von Yāska aufgestellten befindet und mit der anderen ‚*ahorātre*‘ zusammenfällt, ist m. W. nur von Miller und Ludwig[1]) aufgenommen worden. M. widerlegt auch ganz

---

at Aṣvinernes Morgenkørsel meget vel lod sik forklare som et omdannet Minde fra deres gamle fulde Virksomhed som Regnguder. Helst vilde man dog have en bestemtere Grund til deres saa udprægede, fastholdte Væsen som Morgenguder og det er muligt, at de have haft deres eget Forhold til Solen og at vi indirekte faa Underretning derom i de gamle Sagn om deres Mirakler.

[1]) ṚV. III, 224; V, 195 zu X, 24. Cf. auch Hardy, S. 47 ff.

richtig die dagegen erhobenen, nicht gerade tiefen Einwände, dass die Sonne eine zu hervorragende Rolle in der vedischen Mythologie spiele, als dass man sie in einer dieser Gottheiten zweiten Ranges, wie die Açvins sind, finden könnte, oder dass der Mond eine zu geringe Rolle spiele. Er setzt auseinander, dass ein Mythus dem andern Platz mache und verschwinde (S. 335) oder aber inmitten andrer neuer Mythen, die die Naturerscheinungen auf andere Weise erklären, weiter fortlebe. ‚In den Zwillingen erkannte man nicht mehr den Sonnen- und Mondgott; sie wurden von neuen Typen abgelöst; aber auch ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt fuhren sie in der Volksüberlieferung zu leben fort. Da suchte man ihnen einen Platz in dem neuen Pantheon anzuweisen, man suchte ihre Stellung in Bezug auf die anderen Götter aufzuklären: auf diese Fragen ergaben sich wieder verschiedene Antworten. Die einen suchen die Zwillinge am Himmel und weisen auf das Gestirn der Dioskuren, andere auf dem Meer‘ etc. (338). Es ist kein Zweifel, dass Miller-Ludwigs Erklärung alle Schwierigkeiten überwinden würde. Zu ihren Gunsten spricht die enge Verbindung mit der Uṣas, die sonst in enger Beziehung zu Mond und Sonne steht (VMyth. II, 42), ihr dreifacher Wagen oder Wagensitz, ihre Bezeichnung als *divó napā́tā*, ihre gelegentliche Trennung in *ihéha jātā́, nā́nā jā́tau*[1]) und trotzdem wie bei Agnīṣomau, Sūryacandramasau, Mitra-Varuṇau doch mögliche Zusammenschliessung zu einem Dual. Wenn sie bei dem Somaopfer eine grosse Rolle nicht spielen, und von Mitra-Varuṇa, Āditya, Sūrya überall deutlich unterschieden sind, so würde das seine Erklärung finden in der Notwendigkeit, die Götter verschiedener Stämme über das Somaopfer einigermassen der Tradition entsprechend zu verteilen und mit einer gewissen Öko-

[1]) Dazu käme noch Yāska XII, 2, s. Oldenberg 211; die Lesart *rajatam* (cf. TĀr. I, 10, 1) ist keineswegs anstössig und nicht durch *yajatam* zu ersetzen: *çukram vām anyad rajatam vām anyad viṣurūpe ahanī dyaur iva sthaḥ* //

nomie unterzubringen. Es würde sich wie bei Mitra-Varuṇa u. a. um die Überlieferung eines oder einzelner Stämme handeln, die in der Liedersammlung und dem Ritual Aufnahme fand. Wie für die ‚Gemini‘ fehlt aber auch für die von Miller, Ludwig vorgeschlagene Gleichung die Gewähr vedischer Stellen; die Açvins sind schon viel zu tief vom Himmel herab gesunken und im Begriff, vermenschlicht zu werden, als dass sie einer sicheren Erklärung noch zugänglich wären. Es hat auch seine Bedenken, von ganz allgemeinem Standpunkt aus mit Miller zu fragen, welche Naturerscheinungen die Vorstellung von Zwillingsgöttern am wahrscheinlichsten hervorrufen und zur Schöpfung zweier lichter, jugendlicher Brüder, Reiter führen konnten. Die Antwort bleibt nicht frei von subjektiver Schätzung; Miller sagt: ‚nicht gibt und gab es in der Natur eine andere, zwiefache, leuchtende Erscheinung als Sonne und Mond‘; aber andere könnten anders antworten und Millers Erklärung lässt ausser Betracht, dass uns unerkennbare Faktoren Ursprung und Entwicklung des Dioskurenmythus beeinflusst haben mögen. Seiner Ansicht widerstrebt auch die im Osten wie im Westen merkwürdig parallel vor sich gehende Umwandlung in ein Sternbild: trotzdem M.s Erklärung sachlich am besten sich eignen würde und innerlich nicht so unwahrscheinlich ist wie die als ‚Morgen- und Abendstern‘ oder als ‚Heroen‘, so ist auch sie nicht zu beweisen und muss vorerst Hypothese bleiben.

Materiell kann ich dem Bilde, das meine Vorgänger von den Açvins gezeichnet haben, nichts Wesentliches hinzufügen; auch das Ritual bietet weniger Auskunft als bei anderen Göttern. Zunächst ist unzweifelhaft, dass sie Teilnehmer am Somatrank sind; dies geht auf die Zeit des ṚV. zurück. Wie wir in einzelnen Liedern Reste alter Litaneien haben, die dem Prātaranuvāka angehörten, z. B. I, 22 [1]) und

---

[1]) I, 22, 1—4 Açvins, 5—8 Savitṛ, 9—12 Götterfrauen, 13—15 Dyāvāpṛthivī, 16—21 Viṣṇu; siehe oben S. 382 [2].

92, und dort die Açvins priesen, so sprechen andere Hymnen von dem ihnen kredenzten Soma[1]), der I, 47, 1; III, 58, 7 den Namen *tiroahnya* führt[2]); sie trinken sowohl morgens als mittags und abends[3]); ihr Wagen wird früh und abends angerufen und der Ruhm ihrer Taten bei den Savanas verkündet. Ein Atrilied V, 77, 1 weist ihnen den Platz ‚vor dem kargen Geier' an und entspricht damit vielleicht der Anordnung des späteren Rituals, das den Āçvinagraha vor dem Graha für Çaṇḍamarkau (VMyth. I, 224 ff.) zu opfern vorschreibt. Neben dem Somatrank erhalten sie den Gharma[4]), vorzugsweise aber, wie ich früher auseinandersetzte, Honig und Surā[5]). Ich habe keinen Zweifel, dass es sich hier um die Einwirkungen verschiedener Kultformen handelt; nach

[1]) III, 58, 7.9; IX, 7, 7; 8, 2; cf. Renel, l'évolution d'un mythe p. 127[1].

[2]) Im Ritual empfangen die Açvins einen Graha von *tiroahnya soma* beim Atirātra (Rituallitt. 138); s. u. S. 395.

[3]) Siehe oben S. 385.

[4]) I, 119, 2; V, 73, 6; 76, 1; VII, 70, 2; VIII, 9, 7; 87, 2. Dem entspricht das Gharmaopfer für die Açvins beim Pravargya (Rituallitt. S. 135).

[5]) Renel hat dagegen Einspruch erhoben, p. 125. 126; aber seine Zählungen sind nicht ausreichend und manche meiner Argumente zu gering angeschlagen. Auf meine Bemerkung, dass die Açvins nie *somapā* heissen, bemerkt er: ‚nous répondrons que cette épithète, come celle de sómapati . . pouvait être particulière à certains dieux, de la même façon que celle de çubháspátī (maitres de l'éclat) l'était aux Açvins'. Es konnte doch, da es sich um eine Tätigkeit handelt, sicher nur denen besonders eigen sein, die besondere Somatrinker waren und musste bei denen fehlen, die es nicht waren. ‚Par contre, M. H. cite des mots dérivés de madhu et appliqués aux Açvins, par exemple madhupā, madhūyu, mādhvī. Mādhvī ne se dit que d'eux, en effet, comme sómapati ne se dit que d'Indra. Mais madhupā ne leur est pas particulier, et madhūyu ne se trouve que deux fois dans le ṚV. . . .' Sómapati heisst Indra eben, weil er der vornehmste Empfänger des Soma war, und so wird ein Gott, der vorzugsweise Empfänger von Honig ist, *mādhvī* heissen; es kommt siebenmal vor und bezieht sich stets auf die Açvins; *madhupā* bezeichnet an vier Stellen die Açvins, nur an einer einzigen von den fünf des ṚV. in leicht verständlicher Weise Çuṣṇa. Wenn *madhūyu* auch nur zweimal vorkommt, so treten diese zwei Fälle doch zu den 7 *mādhvī* und 4 *madhupa* hinzu; ferner heissen sie oder ihr Wagen 5 mal *mádhuvarṇa* resp. *madhuvāhana*.

den Anschauungen der Brāhmaṇas waren die Açvins anfänglich vom Opfer sogar ausgeschlossen, weil sie als unrein galten [1]). Eine genaue Prüfung der Maṇḍalas in Bezug auf die zwischen ihnen noch bemerkbaren Kultdifferenzen, wie ich sie verschiedentlich versucht habe, wird auch bei den Açvins nicht ohne Früchte bleiben. Ich möchte mich auf die Angabe beschränken, dass das VI. Buch sich auch hier von den übrigen und namentlich von V und VII unterscheidet; denn es enthält ausser zwei an die Açvins gerichteten Hymnen (62 Açvinau, 63 Nāsatyau) nur noch einmal in einem Viçvedevāḥliede (49, 5) ihren Namen [2]). Demgegenüber steht V mit 6 Açvinliedern (abgesehen von einzelnen Stellen) und VII mit 8 Açvinliedern (abgesehen von nicht seltenen einzelnen Stellen); ein deutliches Zeichen, dass die Açvins viel mehr in der Gunst der Atris und Vasiṣṭhas als in der der Gṛtsamadas und Bharadvājas standen und auch in diesem Punkte besondere Familientraditionen bewahrt sein mögen. Wir haben oben gesehen, dass die Vasiṣṭhas ihre Wohnsitze im Innern Indiens, an der Sarasvatī, hatten. Die Daten des VII. Buches sprechen dafür, dass bei ihnen der Somakult nicht ganz so hoch im Ansehen wie bei anderen Familien stand (VMyth. I, 111 [1]; 254). An der Sarasvatī, an deren Ufern die beiden *andhas* wuchsen (VMyth. I, 49), werden die östlichen Surāpāṇas (I, 254 [4]) mit den aus dem NWesten nachrückenden Somapas in Berührung gekommen sein und den Açvinkult an sie abgegeben haben. Wenn wir uns die Unterschiede im Açvinkult zwischen Maṇḍala VI und VII

---

[1]) VMyth. I, 241. 251. Hinzuzufügen ist Çat. Br. XIV, 1, 1, 1. Sie wenden sich an Dadhyañc, dass er ihnen verrate, wie ‚des Opfers Kopf wieder angesetzt und das Opfer vollständig wird‘. Gelegentlich heissen sie auch *devānām ānujāvarau* TS. VII, 2, 7, 2.

[2]) Der Plural *açvibhiḥ*, ohne Beziehung auf die Açvins, findet sich VI, 45, 21. Auch Maṇḍala II enthält nur ein Lied an sie (39); sonst kommt der Dual dort noch in den farblosen Stellen 31, 4; 41, 7. 9 vor. *nāsatyā* fast farblos in VI, 11, 1; 50, 10.

vergegenwärtigen, die verschiedene Behandlung der Namen Paṇi, Çambara, Divodāsa, Dāsa, das nahezu völlige Verschwinden der Vṛtrasage und das Verblassen des Indrakultus in VII, so sehen wir deutlich Umrisse ursprünglicher Stammesverschiedenheiten auf kulturgeschichtlichem Gebiete hervortreten.

Wenden wir uns jetzt der Stellung der Açvins in dem eigentlichen Ritual zu, so wäre ausser ihrer Anrufung beim Prātaranuvāka (III, p. 282) die Beteiligung an den Dvidevatyagrahas, deren einer ihnen gehört, sowie das zugehörige Āçvinatṛca (des Pra-ugaçastra), welches das ‚Auge' bereitet wie das Maitrāvaruṇatṛca ‚das Gehör' (Ait. Br. III, 2, 7), zu erwähnen. Mehr als hier kommen sie bei dem Atirātra (und dementsprechend bei dem darauf aufgebauten Aptoryāma) zur Geltung, wo ihnen ein Stotra gesungen wird und das darauffolgende Çastra mit bestimmten Variationen aus dem Prātaranuvāka in Form eines Tausend von Bṛhatīversen hergestellt wird. Der Hotṛ muss es ‚in der Stellung eines auffliegenden Vogels' (VMyth. III, 382) recitiren; wie mir scheint, ein deutlicher Hinweis darauf, dass das Ritual an dem Naturcharakter der Açvins festhält. Wie das Fest *atirātra* heisst, so erhalten die Açvins hier ihren Becher von *tiroahnya soma*, und Puronuvākyā wie Praiṣa wiederholen dies den Soma des Festes charakterisirende Wort. Ausser ihrem Somabecher empfangen sie beim Atiratra noch einen Puroḍāça [1]). Von sonstigen Spenden kenne ich nur den bei der Sautrāmaṇī ihnen geopferten ‚roten Bock' *loho 'jaḥ* (ÇÇS. XV, 15, 2; Kāt. XIX, 3, 2), der auch in der gleichen Umgebung bei dem Opfer für Indra sutrāman (ÇÇS. XIV, 13, 1) zur Verwendung kommt [2]). Ferner unter den Gelegenheitsopfern eine Kuh, die ein Zwilling ist, wenn man

[1]) Einen *dvikapāla* p. verzeichnet TS. II, 6, 3, 6 als Prāyaçcitta (Ait. Br. VII, 9, 2), um zerbrochene Kapālas zu ‚heilen'.

[2]) Beim Açvamedha sind die ihnen zugewiesenen Tiere *çuddhavāla, sarvaçuddhavāla, maṇivāla* TS. V, 6, 18.

Wohlstand wünscht (TS. II, 1, 9, 4); ein graufarbiges Tier mit einer Blässe auf der Stirn[1]), wenn ein ausgestossener Brahmane Soma trinken will (II, 1, 10, 1[2]). Die Beziehung der Açvins zu einem ausgestossenen Brahmanen ist wiederum charakteristisch; das Brāhmaṇa fügt zur Begründung ausdrücklich hinzu, dass die Açvins früher keinen Soma tranken und erst später dessen teilhaftig wurden. Zu erwähnen wäre noch, dass auch bei der Agniciti Ziegeln in ihrem Namen angelegt werden. In Summa aber bietet das Ritual, abgesehen von dem Prātaranuvāka des Atirātra und dem dazu verwendeten ‚Bṛhatīsahasra' nicht viel, was zur Erkenntnis der Açvins führen könnte. Wir sind im Stande mit seiner Hülfe, die Einfälle der Aitihāsikas, dass die Açvins einst ‚wohltätige Könige' waren, noch zu widerlegen, aber nicht mehr ihre wirkliche Bedeutung zu erkennen. Verblasst wie in den Hymnen zeigt sich ihr Wesen auch im indischen Kult.

---

[1]) TS. vol. II, p. 320 *dhūmralalāma* Komm.: *malinaçvaityaṃ dhūmratvam, lalāṭe çauklyena lāñchito 'vaçiṣṭe çarīre dhūmravarṇaḥ paçur açvinoḥ priyaḥ.*

[2]) *durbrāhmaṇa*: Komm. loc. cit. führt aus Baudhāyana an: *yasya vedaç ca vedī ca vicchidyete tripūruṣam / sa vai durbrāhmaṇo nāma yaç caiva vṛṣalīpatiḥ.*

Kleinere Götter.

In dem vorausgehenden Teil meiner Untersuchungen sind verschiedene der kleineren Götter der vedischen Welt im Anschluss an ihnen verwandte Wesen schon behandelt worden [1]. Einige andere wie Dyāvāpṛthivī bieten mythologisch keine Schwierigkeit dar; ich habe sie übergangen, weil ich Gesagtes nicht wiederholen will und auf Hopkins [2] und Macdonell verweisen kann. Sie sind im Kult nicht so vernachlässigt, wie es scheinen könnte; er kennt verschiedene Opfer für sie und hat seine Anschauungen im Sūktavāka und in der Nividformel, die in das Dyāvāpṛthivīyasūkta des Vaiçvadevaçastra eingelegt wird, zusammengefasst. Ein Opfertier bringt ihnen *kṛṣamāṇaḥ pratiṣṭhākāma* dar; dann sendet vom Himmel ihm Parjanya Regen und auf der Erde wachsen Pflanzen TS. III, 4, 3, 3. Die Opfersymbolik hat sich des Himmels und der Erde bemächtigt und sie als *havirdhāne* der Götter (Ait. Br. I, 29, 4) bezeichnet oder die

---

[1]) Man wird vielleicht eine Behandlung der Vasus vermissen. Eine Durchsicht aller Ṛgvedaverse hat mir ein besseres Resultat, als meine Vorgänger erzielten, nicht ergeben. Der Begriff der Vasus ist im Ṛk noch schwankend und wird bald auf die Götter im Allgemeinen oder die gerade angerufenen bezogen, bald mit einzelnen Gruppen wie den Ādityas, Maruts adjektivisch verbunden. Eine bestimmte Götterklasse, wie sie der späteren Litteratur so geläufig ist, ist erst in der Bildung begriffen und nur selten anzutreffen. In deutlichem Fortschritt gegenüber den anderen Büchern zeigt das X. Buch schon 9 Fälle.

[2]) PJAOS. XVI, CXLV ff.

Erde als die Vedi (AV. XIII, 1, 46. 52), den Himmel als Dakṣiṇā (XIII, 1, 52) angesehen.

Wenn es den Anschein hat, als ob Himmel und Erde in der Mythologie der vedischen Stämme nur wenig bedeutet hätten, so liegt es anders bei den kleineren Gottheiten, mit deren Behandlung ich meine Darstellung beschliessen will, dem Kult der Pflanzen, Berufsgötter, Abstrakta und anderer Wesenheiten, obgleich auch sie im Verhältnis zu den grossen Göttern nur selten genannt und beopfert werden.

a) Bäume, Pflanzen.

Wie die Wasser und Flüsse, sind auch Bäume und Pflanzen Gegenstände der Verehrung. Schon im Ṛk wird Vanaspati als ‚Herr der Bäume' angerufen; X, 97 ist den Pflanzen und X, 146 der Waldesgöttin gewidmet. An der Spitze aller Pflanzen steht Soma, der Gott wie die Pflanze, und bis in späte Zeit ist er der *oṣadhīpati* geblieben. Viel mehr als in der Litteratur der vedischen Periode treten in der des Buddhismus, in der Märchendichtung die Baum- und Waldnymphen, die *rukkhadevatā* hervor[1]). Wir begegnen auch im Ritual einzelnen Spuren dieses Kultus, so in dem Sühneopfer, wenn ein Baum abgehauen wird, um zum Yūpa verwendet zu werden. Wer auf einem neuen Wagen fährt und unterwegs einen guten Baum trifft, soll ihn von links nach rechts umfahren und Zweige mit Früchten davon mitnehmen (Āçv. II, 6, 9). Mehr Beispiele des Pflanzenkultes finden wir in dem Zauberritual, das sich der Wurzeln, Stengel, Früchte bedient, um similia similibus zu wirken. Das Pañcatantra spricht in der kurzen Beschreibung des Rājasūya von ‚108 bereitgestellten Wurzeln'[2]). Wie die ganze Welt, so zerfällt

[1]) Oldenberg, Rel. d. V. 255 ff., auf dessen Darstellung ich verweisen kann. Von älteren Arbeiten cf. G. de Rialle, la déesse des bois (Revue de Ling. V, 273).

[2]) III[3] ed. Bühler p. 51.

auch das Pflanzenreich je nach den schädlichen Wirkungen, die seine Angehörigen ausüben oder vermeintlich ausüben, in zwei Teile. Während das Pflanzen von guten Bäumen verdienstlich ist, ist es notwendig, gewisse Gewächse, ehe man sein Haus erbaut, vom Boden zu vertilgen (Āçv. II, 7, 5). Aber trotz dieser Spuren der Pflanzenverehrung fällt doch auf, dass sie im Veda eine verhältnismässig geringe Rolle spielt und dieser somit in einen gewissen Gegensatz zu der universellen Verbreitung des Baumkultus tritt.

Die Gründe, warum dieser im Hintergrund bleibt, werden andere sein als die, welche für die geringe Verehrung von ‚Himmel und Erde' in Betracht kommen. Die, welche den vedischen Kultus einrichteten und dazu die Lieder sammelten, haben nicht alles Vorhandene aufgenommen, sondern die grossen Götter bevorzugt [1]). Die Elemente, aus denen die Mythologie sich für das Auge des Ethnographen gleichmässig zusammensetzt, sind von den vedischen Sammlern verschieden bewertet und ungleich gemischt worden. Die von mir im Vorwort hervorgehobene Möglichkeit, dass die Liedersammlung in erster Linie dem Devayāna und seinen grossen Festen gelten sollte, mag eine wesentliche Veranlassung gewesen sein, dem Baumkult etc. nur bei Gelegenheit einen Platz einzuräumen. Auch religiöse Gegensätze, die wir noch in später Zeit wahrnehmen, können hineingespielt haben. Im Harivaṅça (II, 16, 2 ff. = LXXI, 2) fordert Dāmodara auf, vom Indrafest abzustehen und dafür Rinder, Berge, Wälder zu verehren.

v. 2. *gāvo 'smad daivataṃ viddhi girayaç ca vanāni ca* /
v. 9. *mantrayajñaparā viprāḥ sītāyajñāç ca karṣukāḥ*
giriyajñās tathā gopā ijyo 'smābhir girir vane // [2]).

---

[1]) Ich stimme hierin mit Oldenberg S. 259 überein.

[2]) In der Parallelstelle Viṣṇupur. V, 10, 29. 30 heisst es:
vidyayā yo yayā yuktas tasya sā daivataṃ mahat /
saiva pūjyārcanīyā ca saiva tasyopakārikā //
36. *kim asmākaṃ mahendreṇa gāvaḥ çailāç ca devatāḥ* //

Hier tritt ein deutlicher Gegensatz Kṛṣṇas zum Indraglauben hervor, der zu jener Zeit an Volkstümlichkeit eingebüsst haben mochte oder auch in Mathurā einzudringen anfing.

b) Tiere.

Auch der Tierkult findet nur in bedingter Weise seinen Platz im Ritual. Meist sollen die Tiere nur das Element symbolisiren, dem sie verwandt scheinen. Der Frosch bedeutet die Kühle des Wassers, die Ziege das Feuer, das Ross ist ein Symbol der Sonne, der Stier das Zeichen des Fruchtbarkeit spendenden Indra. Die Beweise fehlen, dass in der uns vorliegenden Periode die Götter theriomorphisch angesehen worden sind; es wird, um die Frage definitiv zu entscheiden, notwendig sein, dass die Tiersymbolik des Rituals, die innere Beziehung des Tieres zur Gottheit an der Hand dieser reichlich fliessenden Quellen eingehend behandelt wird. Geopfert wird Tieren nur selten. Wie man einen ‚König der Pflanzen' hat, so construirt man einen ‚König' der schwarzen, weissen u. s. w. Ameisen [1]), man denkt sich einen ‚König der Würmer' und wendet sich an ihn, um die Plagen zu vertreiben, die von seinen Untertanen ausgehen; man opfert beim Çravaṇākarman dem Adhipati der Schlangen aller Art (Pār. II, 14, 11 ff.), zum Schutze seines Ackerbaues und seiner Früchte auf Schutthaufen dem Mäusekönig (*ākhurāj* Gobh. IV, 4, 30). Nur selten finde ich Vertretern einzelner Tiergattungen Opfertiere geweiht. TS. V, 5, 11 nennt einen *gavaya* für *ṛṣabha rājan*, *gaura* für *çārdūla rājan* etc. Es ist von Pischel und anderen die Ansicht aufgestellt worden, dass wir im ṚV. die Personifikation von ‚gewöhnlichen Pferden' finden, denen ihre Schnelligkeit im Rennsport den Weg unter die Götter gebahnt hat. Ich kann mich

37. *mantrayajñaparā viprāḥ sīrayajñāç ca karṣukāḥ* /
girigoyajñaçīlāç ca vayam adrivanāçrayāḥ //

[1]) Weber, Omina und Port. 382.

dieser Ansicht nicht oder nur ganz bedingt anschliessen; denn es handelt sich in diesen Liedern IV, 38—40; VII, 44; X, 178 nur um Bestandteile des dem indischen Ritual wohlbekannten Açvamedha [1]), den siegreiche Fürsten schon zur Zeit des Ṛk darzubringen pflegten. Das Mahābhārata hat der in Indiens Kulturgeschichte bedeutsam und charakteristisch gewordenen Erscheinung ein eignes Parvan gewidmet und nennt 73, 27 den dem Rosse folgenden Arjuna ‚*mahāratha*'. So wie dort dieses zum Medha ausersehene und die Grenzen der Nachbarkönige überschreitende Ross den Wagen der jungen Krieger vorauseilt, läuft Dadhikrāvan ṚV. VII, 44, 4 *ágre ráthānām*. Er ist das Opfertier, das zu siegreichem Kampfe von Mitra-Varuṇa den Pūrus gegeben nun in berühmten Opferliedern gepriesen wird. Es ist indische Sitte, das zur Darbringung ausersehene Tier bei dem grossen Açvamedhafest zu rühmen und, wie ṚV. I, 162. 163 zeigen, in Hymnen zu besingen. Wie bei dem Feuerreiben des Agnyādheya ein Ross zur Stelle sein muss, das ein Symbol der Sonne ist, aus der das Feuer stammt, und mit seinem Huf die Stätte des Āhavanīya berührt, wie bei mehreren Opfern an Sūrya ein Ross von weisser Farbe bedeutungsvoll die Dakṣiṇā bildet, so repräsentirt es beim Açvamedha den schnellen Sonnenrenner und Anverwandten der Götter. *ātmánaṃ te mánasārád ajānām avó divá patáyantaṃ pataṃgám | çiro apaçyaṃ pathíbhiḥ sugébhir areṇúbhir jéhamānaṃ patatri* sagt man zu dem Opfertier [2]). Die indischen Texte stellen Sonne und Açvamedha gelegentlich dualisch zusammen. TBr. III, 9, 21, 3: *prāṇāpānau vā etau devānāṃ yad arkāçvamedhau* —, *ojo balaṃ vā etau devānāṃ yad arkāçvamedhau* u. s. w.; der Kommentar erklärt das mit dem Citat: *arko vā eṣa yad agnir asāv ādityo 'çvamedhaḥ*; nicht ganz richtig; denn wahrscheinlicher ist es, dass Sonne und Açvamedha selbst hier

[1]) Cf. Festgruss für Böhtlingk, S. 40 ff. Vedainterpretation S. 17. 18.
[2]) ṚV. I, 163, 6.

äusserlich wie innerlich verbunden sind. Der Opferer, der in das Açvamedhabad hinabsteigt, hofft davon Vergebung schwerer Sünden, und der Dichter von IV, 39, 3 wünscht, Aditi möge den schuldlos machen, der das Ross Dadhikrāvan bei flammendem Opferfeuer in der Morgenstunde pries. VII, 44 wird Dadhikrāvan ganz als Gott behandelt; TS. II, 2, 5, 1 bringt ein *abhiçasyamāna* einen Puroḍāça für Vaiçvānara, einen Caru für Varuṇa und einen Caru für Dadhikrāvan, wofür ein Goldstück die Dakṣiṇā bildet. Zwischen dem Opfer- und dem Sonnenross besteht keine innere Verschiedenheit. Was für Dadhikrāvan gilt, gilt auch für Tārkṣya (X, 178), der seinem Fürsten ebenfalls durch seine Schnelligkeit Tausende ersiegt hat und nun (am Ende des einjährigen Beutezuges, der dem Opfer voranzugehen pflegt) geopfert wird. Ein ‚Rennpferd' in gewöhnlichem Sinne[1]) ist auch dieser nicht. Es mag ein Zufall sein, dass *bradhna*, das wir als Beinamen des Sonnenrosses kennen[2]), nicht auch zur Bezeichnung eines Opferpferdes gebraucht worden ist.

c) Berge.

Auch die Verehrung der Berge hat nur in mässigem Umfange in den vedischen Liedern Eingang gefunden. Obwohl zu allen Zeiten auch in Indien heilige Berge gläubige Verehrer angezogen haben werden, finden wir dennoch keinen von ihnen im Veda mit Namen genannt und nur in allgemeinen Umrissen, in gelegentlichen generellen[3]) Anrufungen,

---

[1]) Foy, KZ. XXXIV, 266.

[2]) Kommentare identifiziren zuweilen *bradhna* mit ‚Sonne'. Cf. TMBr. XVIII, 7, 13; XIX, 10, 12; XXIII, 19, 3. Ait. Br. IV, 4, 7: *svargo bradhnasya viṣṭapam.* TS. V, 3, 3, 5: *ādityo bradhnasya viṣṭapam.* TBr. III, 9, 4, 1: *asau vā ādityo bradhnaḥ.*

[3]) III, 54, 20: *çṛṇvántu no vṛ́ṣaṇaḥ párvatāso dhruvákṣemāsa íḷayā mádantaḥ* / IV, 55, 5: *á párvatasya marútām ávāṅsi devásya trātúr avri bhágasya* / V, 41, 9: *tujé nas táne párvatāḥ santu svaítavo yé vásavo ná vīrā́ḥ*; VI, 49, 14; VIII, 18, 16; X, 158, 3; cf. oben III, 183. Bisweilen sind die Somasteine die ‚Berge'.

die die ‚Berge' neben Wäldern, Wassern, Pflanzen nennen, den Höhenkult angedeutet. Kauç. 51, 8 Komment. spricht von ‚7 Berggottheiten'.

d) Berufsgötter.

Etwas mehr, wenn auch immerhin wenig im Verhältnis zu der Ausbildung solcher Kulte in späterer Zeit, verrät der Veda uns von der Verehrung beruflicher Gegenstände. Der Ackerbauer, der Furche, *urvarā khalamālinī* und Pflug verehrt, hat sein Kultlied in IV, 57; VI, 28; der Krieger ruft Trommel, Streitwagen und Bogen an (VI, 47, 26 ff.; 75); mannigfacher naturgemäss sind die aus dem Ritual emporsteigenden Götter der Brahmanen: Havirdhāna (X, 13); Mörser und Stössel (I, 28); Somasteine (III, 57, 4; X, 175 u. a.); *aráṇi, svárūṇām mitáyaḥ, prasvàḥ, védi, dhiṣáṇā, gharmá* (TĀr.) sind hierher zu rechnen; nicht zuletzt die Personifikation des Opfers, *yajñá* selbst. Die Spekulation ist soweit gegangen, dass sie *bhūtám* u. a. zu mystischen Priestern (TMBr. XXV, 18, 5); *úcchiṣṭa* zu einer besonderen Gottheit gemacht hat. Wir werden hierher auch *tápas, çraddhā́, námaḥ* (X, 92, 4), *gir, bráhman, mántra, dhī, mati* und selbst *vā́c* (X, 125 u. a.), vielleicht auch *dvā́ro devīḥ* I, 142, 6 u. s. ziehen können, weil all diese Begriffe durch die priesterliche Tätigkeit zum Range selbständiger Wesen gelegentlich erhoben worden sind. Wir kommen damit schon zum folgenden Abschnitt.

e) Abstrakta.

Gegenüber der Schar von Göttern, die aus der Personifikation von Naturerscheinungen und irgendwie greifbaren Objekten entstanden sind, tritt eine leichtbeschwingtere Menge flüchtiger Gestalten auf, die aus dem Reiche der Wünsche, Neigungen, Tätigkeiten emporsteigen. Auch sie sind im Vergleich zu den grossen Göttern wie Agni, Indra etc. selten. Nur vereinzelt finden wir Lieder wie z. B. VII, 35 mit seiner Fülle von Namen, die teils auf individuelle Götter, teils auf Abstraktionen zurückgehen und neben Indrāgnī,

Indrāvaruṇau u. s. w. *çáṅsa*, *satyásya suyámasya çáṅsaḥ*, *dhātṛ́*, *dhartṛ́*, *urūcí svadhā́bhiḥ*, *devā́nāṃ suhā́vāni*, *sukṛ́tāṃ sukṛtā́ni*, *rā́jasaḥ páti*, *bhavítra*, *kṣḗtrasya páti*, *abhiṣā́caḥ*, *rātiṣā́caḥ*, *satyásya pátayaḥ* stellen [1]). VIII, 31, 11 erwähnt *rayí*, *bhága*, *urú ádhvan;* TS. IV, 1, 6 (VS. XI, 61) ausser *devā́nāṃ patnīḥ* die *dhiṣaṇāḥ* — *gnāḥ* — *varūtrayo janayas.* Es ist kaum möglich, diese Götter in streng systematischer Weise einzuteilen, weil zwischen den einzelnen Klassen beständig Übergänge hervortreten; hier steuern sehr verschiedene Gebiete bei. Es ist vielleicht am besten, für sie bei der Bezeichnung Abstrakta zu bleiben; denn auch die neueren Namen, die vorgeschlagen sind, haben ihre Mängel. Wir finden hier in erster Linie die personificirten *deva trātṛ*, *dhartṛ*, *dhātṛ*, *netṛ*, *varūtrīḥ devīḥ* (VS. XI, 61), die einen in gewisser Weise Tätigen bedeuten, aus deren Mitte Savitṛ emporgewachsen und zum Sonnengott erhoben worden ist. Wir finden zweitens die Verkörperung aller Neigungen, von Liebe bis Hass, die nur im Innern des Menschen ihren Ursprung haben und sich in Zauberformeln und Opferwerk kleiden, um ihr Ziel zu erreichen: *kāma* und *manyu* stehen hier in erster Linie. Gegenüber den aus Naturerscheinungen hergeleiteten objektiven Göttern kann man hier, in der Sphäre der Gefühle, von subjektiven Göttern reden [2]).

Wir haben drittens Zustandsgötter, entstanden aus Appellativen, die irgend ein Sein, positiver oder negativer Art bezeichnen, den unter die Ādityas gelangten Bhaga, Mahiman, Nirṛti und, schwer von ihnen zu trennen, die Tätigkeiten wie *rāti* mit dem Gegensatz *arāti;* Eigenschaften wie Schönheit, Ruhm, Fleiss, Kraft [3]). Es gehören hierher

[1]) X, 65; 66, 5.

[2]) Bloomfield, the symbolic gods, Baltimore 1892, p. 41.

[3]) Die Abstrakta *urúr ádhvā* VIII, 31, 11, *urú vyácas* X, 92, 4, *kṣḗtrasya* —, *vā́stoṣ* —, *ūrjā́ṃ pati* u. a. stehen nicht ganz auf derselben Linie, weil sie immerhin auf eine reale Grundlage zurückgehen und sich von solchen Göttern nicht sehr unterscheiden, die von einer Naturerscheinung abstrahirt sind wie der Genius oder Gott der Sonne.

viertens die rein abstrakten Worte wie Prajāpati und Viçvakarman und sofern er nicht aus einer realen Grundlage abstrahirt ist, Hiraṇyagarbha (X, 121), Brahman selbst und einer der seltsamsten Götter, den der Brahmanismus geschaffen hat: *ka* (adj. kāya), dem selbst Opfergaben dargebracht werden[1].

Obwohl diese Personifikationen nicht in den Vordergrund gestellt sind und auch rituell ein ärmliches Leben fristen, so darf doch nicht angenommen werden, dass sie durchweg spät oder aus freieren Gedankenkreisen in die vedische Mythologie niedergeschwebt sind. Die Prajāpatimythen enthalten Sagenelemente, die Völkern von primitiven Anschauungen geläufig sind. Man vergleiche z. B. die Schöpfungsgeschichte der Erde, TBr. I, 1, 3, 6; 2, 1, 3. 4 u. a. (Lang, mythes, cultes et rel., traduit par L. Marillier, p. 232 ff.); *purandhi*, die man von av. *pārendi* nicht trennen kann — ich halte nach wie vor daran fest, dass es nicht eine Genie der Fülle, sondern der ‚Tätigkeit' ist — *aramati* av. *ārmaiti*, haben, wie bekannt, vorindischen Ursprung[2]; *kāma*, *manyu*, *nirṛti* werden in Zaubern vielfach verwendet und namentlich die beiden letzten zeigen durch die Ausbildung einer im Dienste ihres Gedankens stehenden Opfertechnik die volle Vertrautheit der vedischen Zeit mit der Personifizirung scheinbar abstrakter Begriffe. Es würde sich im Einzelnen der Mühe lohnen, die Anschauungen, die an Nirṛti, der schon dem ṚV. bekannten *durvidātrā*, haften, und die Anpassung der Opfertechnik an diese Anschauungen

[1]) Ich verkenne nicht die Nützlichkeit einer Untersuchung der Entstehung und Entwicklung solcher Erscheinungen wie Prajāpati, der keineswegs so jung zu sein braucht wie es den Anschein hat, glaube aber hier mich beschränken zu sollen, da sie kaum noch in die Mythologie gehören.

[2]) (Anonymus) Athenaeum 1894, S. 833 (30. Juni) bemerkt zu ṚV. V, 43, 5: ‚we find in the goddess A. of the ṚV. distinct foreshadowings of the Zend Armaiti, esp. in V, 43, 6. . . . In four places A. is called *mahī*, which our modern exegesis explains as 'great', but Hindu tradition renders it 'earth', which agrees with the Avesta doctrine that Armaiti has the earth under her special care'.

zu verfolgen. Sie bilden ein nicht nur den Mythologen interessirendes Kapitel der Volkspsychologie. Würfel, Weiber, Schlaf werden ihrem Reich zugewiesen (MS. III, 63, 12); Krankheit (Hir. II, 4, 1) und alles Ungemach wünscht man hin zu ihr. Die Ceremonien werden mit schwarzen Körnern oder Nägelabfällen vollzogen; eine schwarze Kuh mit fehlerhaften Hörnern dient zur Dakṣiṇā; bei der Altarschichtung werden für N. drei schwarze, mit Hülsen gebrannte Ziegeln eingelegt. Bei dem Rājasūya gilt die unfruchtbar gebliebene Gattin des Königs als Vertreterin der Nirṛti und ihr Haus dient zu den der Nirṛti gebrachten Spenden[1]).

Auch ein anderer Umstand bezeugt die Ursprünglichkeit und die Popularität dieser Götter: ihr Vorkommen in den Gṛhyasūtras, die dem volkstümlichen Boden noch näher stehen, als die darüber etwas emporgewachsenen Çrautasūtras. Pār. I, 4, 13 spricht von den Göttinnen, die ‚spannten, webten und ausdehnten' (AV. XIV, 1, 45). Bei der Übergabe des Schülers an den Lehrer treffen wir Namen wie *antaka*, *vaçinī*, *subhūta* u. a.[2]). Kauṣ. LVI, 13 nennt *bhūta*, *agni*, *brahman*, *udaṅkya*, *çūlvāṇa*, *çatruṃjaya*, *kṣātrāṇa*, *mārtyuṃjaya*, *mārtyava*, *aghora*, *takṣaka*, *vaiçāleya*, *hāhāhūhū* (zwei Gandharven) u. a., er erkennt sogar (wie auch andere Texte) eine Unterscheidung von *viçve* und *sarve devāḥ* an. ÇGS. II, 14, 10 ff. erscheinen neben Viṣṇu u. a. *çrī*, *bhadrakālī*, *sarvānnabhūti*, *naktaṃcara*, *ahaçcara*[3]). Die ‚Furche' des Ackermanns, der man neben *yajā*, *çamā*, *bhūti* opfert, wird von Wächtern, *sītāgoptṛs* aller Art behütet, die mit Phantasienamen angeredet sind: Im Osten z. B. beschützen sie

[1]) ṚV. VII, 37, 7 bezieht sich nach meiner M. auf einen aus seinem Reich vertriebenen, d. h. der Nirṛti verfallenen König:

abhí yáṃ devī nírṛtiç cid īçe — | —
ásvaveçaṃ yáṃ kṛṇávanta mártāḥ || Cf. dazu X, 39, 6.

[2]) Hir. I, 6, 5.

[3]) Manu III, 87 ff. lässt Indra, Antaka (Yama), Appati (Var.), Indu mit ihrem Gefolge, Maruts, Wassern, Vanaspati, Çrī (am Bettkopf), Bhadrakālī (am Bettende) u. a. opfern.

sudhanvan, nişangin; im Süden *animişa, varmin;* im Westen *ṛbhū, prabhū, bhūti, bhūmi, pārṣṇi, çunaṃkuri;* im Norden *bhīmā vāyusamā jave*[1]). Wenn die Kühe auf die Weide gehen, werden sie dem Schutze der *ghoṣiṇī* empfohlen (ÇGS. III, 9, 1). Es gibt *devajanāḥ* und *itarajanāḥ*[2]); beim Totenopfer bringt man u. a. *khyātṛ, apākhyātṛ, abhilālapant, apalālapant* seine Verehrung dar[3]). Nur selten hat einer der vielen derartigen Namen sich zu allgemeiner Geltung erhoben wie der Bhagas, der unter die Ādityas eingereiht worden ist, wie Savitṛ, der zum Sonnengott geworden ist, während Narāçaṅsa in eine ganz andere Reihe gehört und nur durch Verwechselung mit *çaṅsa* ‚Preis' hierher gezogen werden kann.

Indes hat auch dieser Prozess seine Grenze. Ich kann Bloomfield[4]) nicht beistimmen, wenn er aus dem Begriff ‚Rot' einen Gott werden lässt, der im Gegensatz zu ‚Gelb' steht und das Objekt der Verehrung für die, die an Gelbsucht leiden und schliesslich für alle, die Gesundheit und Leben wünschen, abgibt. Erst ‚the process of piling upon this very simple fiction all possible myth-making acts derived from the grosser sphere of the visible gods' erzeugt Rohita, den Gott. Und ebenso möchte ich nicht glauben, dass der an *yāvaya* anklingende ‚Gott *yava*' seine Entstehung diesem Anklang zu verdanken hat, sondern die die Beschwörung malende Wortsymbolik hat umgekehrt an die Havisart angeknüpft und die äussere Übereinstimmung benutzt. Man benutzt das Wort *nyak* in einem Zauberspruch, schafft aber tatsächlich doch keinen Gott der Art, man wählt in einer Versöhnungsformel gern das symbolisirende *sam* und versteigt sich nicht zu einem ähnlich lautenden Gotte.

[1]) Pār. II, 17, 13 ff. Gobhila IV, 4, 27. G. nennt bei den verschiedenen landwirtschaftlichen Opfern ausser bestimmten Göttern: *sītā, āçā, araḍā, anaghā*.

[2]) Gobh. IV, 8, 4.

[3]) Caland, Todten- und Bestattungsgebräuche p. 62.

[4]) the symbolic gods, Baltimore 1902, p. 42 ff.

f) Göttinnen.

Der Veda hat auch bei den Göttern den Mann bevorzugt, nicht die Frau. Schöpfungen wie Durgā, Çrī mit der grossen Mannigfaltigkeit ihrer Synonyme sind ihm unbekannt; nur schwach und lebenslos gleiten so künstlich scheinende Gebilde wie Indrāṇī, Varuṇānī an uns vorüber.

Die vedischen Göttinnen den Göttern gegenüber zu stellen, ist an sich kein richtiger Grundsatz; denn die Frage verknüpft sich mit der nach der Entstehung des gramm. Geschlechts, das wohl allein die Stellung z. B. von vāc, purandhi u. a. auf der weiblichen Seite verursacht hat; sie hängt auch zusammen mit gewissen allgemeinen Vorstellungen, die die Zuteilung zum männlichen oder weiblichen Geschlecht veranlassten: die männlich gedachten Winde sind Gandharven, die weiblich gedachten Wasser die Apsaras, das Meer der Gatte, seine Frauen die Ströme; der Himmel der Gemahl, die Erde seine Frau; Sūrya (Savitṛ) der Vater, Uṣas = Sūryā seine Tochter, Geliebte etc. Uṣas und Rātri sind Schwestern, wie die Açvins Brüder; Ambikā ist die Schwester Rudras. Wir begegnen weiblichen Göttern, die auf realer Grundlage beruhen wie Pṛthivī, Sūryā, Uṣas, Rātri, Paurṇamāsī und Amāvāsyā; andere sind Erzeugnisse der Fiktion wie Varuṇānī, Indrāṇī; bei einer dritten Gruppe schwankt die Entscheidung. Während einmal die Neujahrsnacht, *ekāṣṭakā*, die Mutter Indras heisst, gerät dieser an anderen Stellen in den Kreis der Ādityas und wird zum Sohn der Aditi; in einer dritten Gruppe scheint es überhaupt nicht angezeigt, in der Mutter Indras oder Vṛtras (I, 32, 9) irgend eine bestimmte Erscheinung zu suchen[1]). ‚Mutter‘ oder

[1]) Cf. III, 48, 2: *tám te mātā́ pári yóṣā jánitrī*
maháḥ pitúr dáma ā́siñcad ágre //
VII, 20, 5: *vṛ́ṣā jajāna vṛ́ṣaṇaṃ ráṇāya*
tám u cin nā́rī náryaṃ sasūva /
98, 3: *prá te mātā́ mahimā́nam uvāca* /
VIII, 45, 4: *jātáḥ pṛcchad ví mātáram* /
5: *prā́ti tvā çavasī vadat* (cf. 20: *çavasas pate*)

'Vater' sind oft nur von spekulativem Bedürfnis, von dem Wunsche allem seinen Stammbaum und Ursprung zu geben erzeugt. Mit der Frage nach Indras Vater hat Bergaigne III, 104. 5 sich zu viel Schwierigkeiten gemacht; die Dinge liegen nicht so tief [1]); und ebenso erinnert die ṚV. IV, 18 gegebene Schilderung von Indras Geburt an die vielen Erzählungen von übernatürlichen Geburten, deren Erklärung nicht auf dem Gebiet der Naturerscheinungen gesucht werden kann [2]). Dieselbe Mannigfaltigkeit des Ursprunges zeigen die 'Frauen der Götter'. Auch hier bietet Indras Entwicklung lehrreiche Beispiele. Im ṚV. z. B. heissen 'die Ströme' Indras Frauen, an andrer Stelle *sītā*, *urvarā* (VMyth. III, 221); VS. XXVIII, 8 dagegen *iḍā*, *sarasvatī*, *bhāratī*, anderwärts die *vāc*. Neben diesen mehr oder weniger materiell gedachten Frauen stehen andere ganz abstrakter Art: zunächst Indrāṇī selbst, Çacī, Prāsahā, Senā [3]), Namen, die einander nahe stehen, aber nicht von Anfang an gleichbedeutend, sondern erst später identificirt worden sind. Indrāṇī nähert sich Aditi und empfängt sogar Züge von der Morgenröte, deren *triṅçataṃ yojanāni* (I, 123, 8) in der MS. III, 8, 4 auf Indrāṇī übertragen sind [4]).

I. 61. 7; II. 30. 2; VIII, 77, 1; X. 54, 3; 73, 1; 134, 2. Er macht seine Mutter zur Witwe IV, 18, 12; sie verbirgt ihn *avadyám iva* u. s. w. Mir scheint es ausgeschlossen, hier nach tiefen Erklärungen zu suchen; die dichterische Spekulation hat eingesetzt.

[1]) So viel ich sehe, gibt es drei Möglichkeiten. 1) der Vater ist fingirt (Abstrakta etc.): Indra Sohn des Prajāpati, Puruṣa etc. (Macdonell p. 57); Sohn des *çavas*, *sahas*. 2) er ist eine Naturerscheinung: *dyauḥ* ṚV. IV. 17. 4. 3) er wird infolge des synkretistischen Charakters der vedischen Mythologie mit einem anderen Mythenkreise verbunden: Sohn Tvaṣṭṛs, Sohn der Aditi. Cf. übrigens Perry, Indra p. 9 ff.

[2]) E. Sidney Hartland, the legend of Perseus I, p. 71 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 134 [2]; Andrew Lang, Mythes, cultes et religion p. 426.

[3]) Bloomfield, ZDMG. XXXXVIII, p. 548 ff. Ich stimme hier namentlich des Verfassers Bemerkungen in Bezug auf çacī zu. Eine Spende für Indrāṇī z. B. TS. II, 2, 8, 1: *indrāṇyai caruṃ — yasya senāsaṃçitera syāt / indrāṇī vai senāyai devatā* u. s.

[4]) Zu Gobh. IV, 4, 32 erklärt Nārāyaṇa (s. Knauer) Indrāṇī als

An andern Stellen tritt gar kein bestimmter Name hervor; es ist keineswegs sicher, dass wir dort an eine der vorgenannten Frauen und nicht vielmehr an eine ganz allgemein gedachte ‚Gattin' zu denken haben [1]. Angesichts so fliessender Begriffe ist es notwendig, von Fall zu Fall die Frage nach der Bedeutung dieser ‚Mutter', ‚Gattin' Indras zu stellen und nicht eine Stelle zum Ausgangspunkt für die Erklärung der übrigen zu machen. Unter den anderen weiblichen Wesen treten die *devānāṃ patnyaḥ* verhältnissmässig häufig hervor. Sie erhalten ihren Platz bei dem NVO. im Anschluss an die Tvaṣṭṛ gewidmeten Patnīsaṃyājas und empfangen hinter einer Umhüllung ihr Opfer. Genannt werden in dem die Anrufung des Hotṛ bildenden Ṛkverse V, 46, 7. 8 die *gnā́ devápatnīr indrāṇī́, agnā́yyī, açvínī rā́j, ródasī, varuṇānī́,* sowie der *ṛtúr jánīnām,* und zu diesen Namen treten bei besonderen Wünschen [2] noch Saṃyājas für Rākā, Sinīvālī, Kuhū, ev. auch Anumati. Ich kann aus den begleitenden, z. T. dem ṚV. entlehnten Versen nicht entnehmen, dass jene drei, wie meist angenommen wird, auf die Mondphasen zu beziehen seien. Ich möchte eher glauben, dass sie aus der Sphäre der oben geschilderten, ‚welche spannten und webten', der *ghoṣiṇī, vaçinī* etc. hervorgegangen und zu Geburtshelferinnen der Frauen geworden sind. Über Namen wie *mātā́ bṛhaddivā́* erfahren wir noch weniger. Andere Wesen wie Urvaçī [3] (nebst ihrem Gatten Purūravas), die ohne besondere Charakteristik unter den Apsaras erscheinen und in die Märchensphäre gelangt sind, entziehen sich nach meiner Meinung sicherer mythologischer Erklärung.

Indras Mutter; bei dem Ineinanderfliessen der Begriffe ist das nicht wunderbar.

[1] ṚV. I, 82, 5; IV, 24, 8. Bisweilen mag das Indrāṇī sein.

[2] NVO. 155.

[3] V, 41, 19: *nadī́bhir urvácī;* X, 95, 17: *antarikṣaprā́m rájaso vimā́nīm urvácīm.* Cf. Bloomfield, JAOS. XX, 181. TS. I, 3, 7[k] (Reibhölzer); VS. V, 2; Kāt. V, 1, 30.

Manen. Dämonen.
Asuras.

Manen.

Wie der Viṣuvanttag das Jahr in zwei Hälften teilt und das Uttarāyaṇa den Göttern, das Dakṣiṇāyana den Manen zuweist, so zerfällt die ganze Schöpfung in zwei Teile: der Tag gehört den Göttern und Menschen, die Nacht den Manen und bösen Geistern, die zunehmende Monatshälfte den Göttern, die abnehmende den Manen, was rechts ist jenen, das Linke diesen, der Norden ist die Gegend der Götter, der Süden die der Manen; und so sehen wir weiter die Gegensätze von Hell und Dunkel, Gold und Silber, Himmel und Innerem der Erde der Scheidung von Göttern und Manen entsprechen. Selbst bei dem Lebensalter gibt es eine Grenze: die des 50. Lebensjahres. Der Opferer trägt jener Unterscheidung u. a. dadurch Rechnung, dass er bei den Ceremonien die Schnur in verschiedener Weise trägt[1]), sich von links nach rechts resp. von rechts nach links bewegt[2]), der Sonne entlang oder ihr entgegen geht u. s. w. Der Ṛk ist dem Manenkult nicht gewidmet; sein Ziel sind die Götter des Devayāna und so darf es nicht überraschen, wenn wir, abgesehen von der kleinen Yamasaṃhitā des X. Buches, aus ihm nur wenig über die Manen erfahren. Die um so reichlicher fliessenden rituellen Quellen sind oft

---

[1]) *nivīta* kommt nach TS. II, 5, 11, 1 den Menschen, *prācīnāvīta* den Manen, *upavīta* den Göttern zu, ebenso nach 9, 6 *īḍenya* den Menschen, *namasya* den *pitaraḥ*, *yajñiya* den *devāḥ*.

[2]) Caland, Todten- und Bestattungsgebräuche S. 172, wo weiteres Material.

und gut behandelt worden, so dass ich mich hier, um Gesagtes nicht zu wiederholen, auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken kann.

Der Totenkult hat seine regelmässige Stelle am Nachmittag des Neumondopfers, beim Mahāpitṛopfer der Quartalsfeiern, bei den Narāçaṅsabechern der Somafeste. Wie bei den Cāturmāsyas ist auch in den Gṛhyasūtren in der fallenden Hälfte des Jahres ihr Platz: die Aṣṭakās sind ihrem Dienst geweiht. Sie wünschen sich nach Manus Ausspruch einen Nachkommen, ‚der am 13. Tage (des Monats Bhādrapada) Milchspeise mit Honig und gereinigter Butter gibt und am Nachmittag, wenn der Schatten des Elefanten nach Osten fällt'[1]. ‚Was immer mit Honig vermischt einer am 13. Tage gibt, während der Regenzeit und unter Maghāḥ, das ist unvergänglich'.

Die vedische Litteratur teilt die Manen selbst in sehr verschiedener Weise ein. Die, welche am Somatrank beteiligt sind, führen früh den Namen *ūmāḥ* oder *avamāḥ*, mittags heissen sie *ūrvāḥ*, abends *kāvyāḥ*[2], aber neben den Manen der Somaopferer stehen andere, die nicht am Somatrank teilhaben. Schon ṚV. X, 15, 8. 10 nennt ausser den *somyásaḥ (yé — anūhiré somapīthám vásiṣṭhāḥ)* die *havirádaḥ, haviṣpáḥ, gharmasádaḥ;* auch Manu III, 198 teilt die Ahnen in *somapa, haviṣmant, ājyapa* und *sukālin* ein und hat damit eine vielleicht modifizirte, aber doch gewiss nicht rein erfundene Tradition bewahrt. Manu fügt hinzu, dass der Reihe nach die Söhne ‚des Kavi, des Aṅgiras, des Pulastya und Vasiṣṭha' so heissen. Ich glaube, dass diese Angabe nicht denkbar ist ohne gewisse wirkliche Reminiscenzen an ursprüngliche Differenzen im Familienritual[3]. An anderer

[1]) III, 274; Caland, Über Todtenverehrung S. 44.

[2]) Rituallitt. S. 130 und Anm. [35]. Ait. Br. VII, 34, 2: *ūmā vai pitaraḥ prātaḥsavana, ūrvā mādhyaṃdine, kāvyās tṛtīyasavane.*

[3]) Manu bringt mit dieser Verteilung auch die einzelnen Kasten

Stelle unterscheidet die Litteratur[1]) *pitaraḥ somavantaḥ, barhiṣadaḥ, agniṣvāttāḥ* und nach den Vorschriften Kātyāyanas wird bei dem Manenopfer der Quartalsfeste jenen ein Puroḍāç, den zweiten werden Körner, den letzten ein Rührtrank dargebracht. Ich denke, dass wir auch hier ursprünglich die Vorfahren verschiedener Familien haben und die Opfergabe nach dem Brauch des Clans sich gerichtet hat. Auch in der Angabe, dass die *pitaraḥ somapāḥ* in Soma, die *barhiṣadaḥ* in Yama aṅgirasvant, die *agniṣvāttāḥ* in Agni kavyavāhana zufrieden gestellt werden[2]), dürfte ein Hinweis auf die einstige Trennung dieser Klassen, der sogenannten *devāḥ pitaraḥ*[3]) nach Stammesverschiedenheiten liegen.

Von anderen Gesichtspunkten geht die mit jener gelegentlich vermischte Einteilung aus, die an den Bestattungsmodus anknüpft: die in *agnidagdha (agniṣvātta)* und *anagnidagdha*, die schon ṚV. X, 15, 14 bekannt und Fortsetzung des alten Gegensatzes der Totenverbrennung und Bestattung (resp. Aussetzung) ist.

Auch die mannigfachen Ansichten, die in der vedischen Litteratur über den Wohnsitz der Toten auftreten, brauchen ihr Erscheinen keineswegs einer gradlinigen historischen Entwicklung zu verdanken, sondern können ebenso wie jene Opferdifferenzen in verschiedenem Stammesglauben ihren

---

in Verbindung und gibt folgende, schwerlich irgendwie begründete Genealogie:

Virāj	Somasad	Sādhyas
Marici	Agniṣvātta	Devas
Atri	Barhiṣad	Daityas, Dānavas, Yakṣas, Gandharvas etc.
Kavi	Somapa	Viprāḥ (Brahmanen)
Aṅgiras	Havirbhuj	Kṣatriya
Pulastya	Ājyapa	Vaiçya
Vasiṣṭha	Sukālin	Çūdra.

TBr I. 6. 9. 6 definirt *ye vai yajvāno te pitaro barhiṣadaḥ —, ye vā ayajvāno gṛhamedhinaḥ te pitaro 'gniṣvāttāḥ.*

[1]) Rituallitt. S. 118. 160. Çat. Br. II, 6. 1. 4. 7.

[2]) Caland, Ahnenkult S. 94.

[3]) Caland ib. S. 182 ff.

Ausgangspunkt gehabt haben. Nicht ausreichend begründet ist die Meinung, nach der man den Glauben an Manen, die in der Erde hausen und den Menschen gefährden, einer früheren, ihre Versetzung an den Himmel dagegen einer späteren Zeit zuschreibt. Die Ethnographie lehrt, dass Spuren der einen wie der andern Vorstellung auch bei ganz primitiven Völkern zu finden sind. Es ist auch natürlich, dass man zwischen den Geistern der Verstorbenen des eigenen und anderer, vornehmlich feindlicher Stämme eine Unterscheidung macht; TS. II, 4, 1, 1 z. B. stellt neben die Reihe *devāḥ — manuṣyāḥ — pitaraḥ* die Reihe *asurāḥ — rakṣāṅsi — piçācāḥ* [1]), und ferner ist die Einwirkung der Opfer auf die Versetzung der Toten aus dem Reich der Schatten in die Himmelswelt zu berücksichtigen.

Dem Tode und dem Reich der Toten haftet Grausen an. Die Unreinheit, die vom Toten ausgeht, haftet lange an den Gliedern seines Hauses und macht ihn selbst zur Gefahr für die Lebenden. Die, welche von der Bestattung heimkehren, ‚verwischen' die Spur des Todes, zwischen sie und den Toten wird als Scheidewand ein Stein gelegt und dem Verstorbenen ruft man die Worte *má naḥ prajā́ṃ rīriṣo mótá vīrā́n* zu (ṚV. X, 18, 1). Wenn man nach der Beisetzung die sieben Gruben passirt, werden Steine hineingeworfen. Man gibt den Angehörigen je 7 Kiesel in die Hand, die sie bei der Rückkehr einzeln ausstreuen (Rituallitt. S. 89). Den Überrest der Wasser, die zum Besprengen dienen und mit Gerstenkörnern gemischt werden, giesst man in die Grube: *çundhantāṃ lokāḥ pitṛṣadanā iti pitṛdevatyo vai kūpaḥ khātaḥ* (Çat. Br. III, 7, 1, 6). Dann streut man Opfergras hinein und sagt dabei den Spruch *pitṛṣadanam asi*; denn die Manen haben das zur Gottheit, was eingegraben ist [2]).

---

[1]) Die Kāvyas führt Ait. Br. III, 37, 11 zwischen Götter und Manen auf; sie seien höher als diese und niederer als jene.

[2]) Cf. auch Çat. Br. III, 6, 1, 14: *pitṛdevatyaṃ vā asyā etad bhavati yan nikhātam*. TS. I, 3, 1e; VI, 2, 10, 4. Rituallitt. S. 95.

Man ist bei dieser Ansicht nicht stehen geblieben. Wenn bei der Entflammung des Totenfeuers eine Grube gegraben wird, in die man eine Wasserpflanze legt, und zur Begründung angeführt wird [1]), dass der Tote aus der Grube mit dem Rauch in den Himmel gehe, so hat, wie ich glaube, die terrestrische Anschauung sich mit der cölestischen zu vereinigen gesucht. Schon der ṚV. X, 15, 1 spricht von den *ávare, párāsaḥ, madhyamā́ḥ pitáraḥ;* v. 2 von den *yé pā́rthive rájasy á niṣattā yé vā nūnám suvṛjánāsu vikṣú;* v. 3 von den Manen und Viṣṇus Schritt; v. 7 von denen, die im Schosse der Morgenröten *(aruṇī́nām upásthe)* sitzen. AV. XVIII, 4, 78 teilt die Manen in *pṛthiviṣád, antarikṣasád, diviṣád.* Daneben spielt X, 16, 3 eine andere Ansicht hinein, wonach das Auge des Toten zur Sonne, der Geist in den Wind, der Leib in Himmel, Erde, Wasser oder Pflanzen geht; sie erinnert an die Schöpfung der Welt aus dem Puruṣa, aus dessen Auge die Sonne, aus dessen Atem der Wind entspringt (ṚV. X, 90, 13 ff.).

Die Ansicht, dass die Toten im Luftraum wohnen, tritt seltener hervor. Was ich darüber zu sagen habe, ist VMyth. II, 91 ff. schon ausgeführt worden; die Entwicklung der Maruts zu Sturmwinden (III, 321), die Auffassung von den Manen als Vögeln (l. c. [2]) mag damit zusammenhängen. Häufiger begegnen wir dem Glauben, dass der Himmel der Wohnsitz der Abgeschiedenen sei. Der Tote, der auf den alten Pfaden hinzieht, vereinigt sich mit den Vätern und dem Schatz seiner guten Werke *paramé vyòman* (X, 14, 8), und *mádhye diváḥ* erfreuen sich an der Totenspende *(svadháyā)* sowohl ‚die vom Feuer verbrannten als die davon nicht verbrannten' (15, 14 [3]).

---

[1]) Rituallitt. S. 88; Oldenberg, Rel. d. V. 545 ff.

[2]) Siehe auch Caland, Todten- und Bestattungsgebräuche 78 [288].

[3]) TMBr. IX, 8, 5: *tṛtīye hi loke pitaraḥ*; TBr. I, 6, 8, 7: *tṛtīye vā ito loke pitaraḥ*; TĀr. II, 6, 2: *yatra suhārdaḥ sukṛto madanti vihāya rogaṃ tanvāṃ svāyām / açloṇāṅgair ahrutā svarge tatra paçyema pitaraṃ ca putram //*

Die ‚Fusstapfe‘ Viṣṇus leuchtet vom Himmel nieder und bedeutet den Viṣṇuiten der vedischen Zeit das Ziel ihrer irdischen Hoffnung: zu diesem seinem lieben Ort lass mich gelangen, wo die Frommen sich laben. Der Brunnen voll Honig an Viṣṇus höchster Fusstapfe ist ja des Weitschreitenden Genosse‘ (I, 154, 5[1]).

Der Viṣṇukult ist die Quelle oder eine der Quellen gewesen, aus der die Hoffnung auf das einstige Leben in der Himmelswelt und in der Sonne in den indischen Glauben geströmt ist. Andere Stämme haben auf euhemeristischem Wege ihre Vorväter unter die Götter selbst versetzt. Wir können nicht einen sicheren Fall verzeichnen, wo der Name eines einzelnen historischen Mannes zum Gott erhoben wurde; aber die Vorfahren der Aṅgiras und Bhṛgus treten als ganzer Clan aus dem Reich der Manen in das der Götter über. Mehrfach werden die Manen ganz wie die Götter angerufen. Schon der ṚV. rühmt den von ihnen geleisteten Beistand bei Öffnung des Kuhstalles, bei Wiedergewinnung des Lichtes, er denkt, dass sie Reichtum, Kindersegen, Schutz dem frommen Nachkommen gewähren[2]). Zu den deifizirten Vorfahren gehört wahrscheinlich, ausser den nicht näher definirbaren Navagvas und Daçagvas, auch die S. 341 ff. erörterte Gruppe der Āptyas und vielleicht die der Sādhyas, die ṚV. X, 90, 7 neben Devas und Ṛṣis stehen[3]); doch ist

---

[1]) X, 15, 3: *áhám pitṝn suvidátrāñ avitsi nápātam ca vikrámaṇam ca viṣṇoḥ.*

[2]) Cf. die reiche Materialsammlung bei Ludwig, ṚV. VI, 196.

[3]) Cf. I, 164, 50 (= X, 90, 16): *té (devā́ḥ) ha nā́kam mahimā́naḥ sacanta yátra pū́rve sādhyā́ḥ sánti devā́ḥ* // TMBr. VIII, 3, 5: *sādhyā vai nāma devā āsan*; XXV, 8, 2: *sādhyā vai nāma devebhyo devāḥ pūrva āsan*; TS. VI, 3, 4, 8: *sādhyā vai devā yajñam aty amanyanta*; 3, 5, 1: *sādhyā vai devā asmiṅ loka āsan*; 5, 6, 1 bäckt Aditi nach Söhnen verlangend ihnen ein Brahmaudana. Ait. Br. VIII, 12, 4 stehen sie mit den Āptyas zwischen Vasus, Rudras, Viçvedevāḥ einer- und Maruts-Aṅgiras andrerseits; 14, 3 werden sie in Verbindung mit den Kuru-pañcālās gebracht; Hir. GS. II, 19, 1 nennt die Sādhyas zwischen Sūrya, Candramas,

es zweifelhaft, ob sie nicht eine alte Götterklasse bedeuten. An den Himmel versetzt oder wenigstens vergöttlicht sind auch die ‚fünf Völker‘ worden [1]). In der späteren Litteratur finden wir gelegentlich umgekehrt, dass auch die Devas einst Menschen waren und ein altes von Manu citirtes Wort macht Vasus, Rudras, Ādityas zu ‚Manen‘ [2]).

Die Beziehung zum Monde hat in der Soma-, Yama- und Narāçaṅsamythologie ihren religiösen Ausdruck gefunden [3]). Was hierüber zu sagen ist, habe ich früher ausgeführt. In der Gestalt des Dakṣiṇaherdes, an dem die Manen ihren Anteil empfangen, ist sie rituell zur Darstellung gelangt. Einige gegen mich gerichtete Bemerkungen L. v. Schröders lassen es mir wünschenswert erscheinen, auf diesen Punkt noch einmal zurückzukommen. In seiner Recension des 2. Bandes meiner Mythologie [4]) sagt er: „... wenn wir vollends glauben sollen, dass der Mond im Unterschied zur Sonne, die am Himmel glänzt, im Luftraum gedacht sei, — also der Trias Himmel, Luftraum, Erde die Trias Sonne, Mond oder Erde entspreche —, so stehen wir damit geradezu vor einer unmöglichen Annahme. Meines Wissens findet sich bei keinem Volke der Erde eine solche Anschauung, sondern überall

Ādityas, Viçvedevāḥ einer- und Ṛbhus, Bhṛgus, Maruts, Atharvans etc. andrerseits.

[1]) ṚV. VI, 51, 11: *pūṣā́ bhágo áditiḥ pá̃ñca jánāḥ /*
suçármāṇaḥ svávasaḥ sunīthā́
bhávantu naḥ sutrātrā́saḥ sugopā́ḥ //
X, 60, 4: *divī́va páñca kṛṣṭáyaḥ.* TS. I, 7, 12, 1[d] *grahā́ḥ pañcajanīnā́ḥ.*

[2]) III, 284. Nach v. 201 stammen von den Ṛṣis die Manen; von den Manen die Götter und Dānavas. Die Manen sind die ersten der Gottheiten (v. 192) und haben die Eigenschaften *akrodhana*, *çaucapara*, *satatam brahmacārin*, *nyastaçastra*, *mahābhāga*, und bei dem Opfer für sie ist bei Auswahl der dazu ausersehenen Brahmanen erhöhte Aufmerksamkeit notwendig (149).

[3]) Über Narāçaṅsa siehe unten den ‚Anhang‘.

[4]) WZKM. XIII, 289.

erscheinen Sonne und Mond beide als Himmelsbewohner, himmlische Lichter, am Himmel wandelnd'.

In der gewöhnlichen Sprechweise gewiss. v. Schröder versagt meiner Ansicht, dass das Dakṣiṇafeuer auf den Mond oder Wind hinzudeuten scheine, nicht seine Zustimmung. Erwägen wir die Anlage des Opferplatzes. Oben (im Osten) steht das Āhavanīyafeuer (= Sonne), unten das Gārhapatya (= Herdfeuer); seitwärts in der Mitte, im Süden, das Feuer der Manen. Warum diese Anordnung? Das Devayāna, die Zeit des Uttarāyaṇa, wo die Sonne zum Scheitel aufsteigt, der Mond abwärts sinkt und dem Antarikṣa angehört, ist die Zeit der Götteropfer und die Configuration des Opferplatzes, die nach gewissen kosmologischen und astronomischen Grundsätzen eingerichtet ist, deutet die Verhältnisse des Uttarāyaṇa an. Ferner, wer mit mir Soma-Pūṣan gleich Mond und Sonne setzt, kann sich auf II, 40, 4 *divy ànyáḥ sádanaṃ cakrá uccā́, pṛthivyā́m anyó ádhy antárikṣe* ,über der Erde (hat) im Luftraum der andere (seinen Sitz aufgeschlagen)', oder, wie Sāyaṇa will ,auf der Erde (in Gestalt der Pflanze), im Luftraum (als Mond)'. L. v. Schröder sagt weiter: ,es sei unmöglich und jeder natürlichen Anschauung widersprechend, den Wind als eine Form des Agni zu fassen. Er habe mit demselben so gut wie nichts gemein'. Der Einwurf gilt mehr den Indern als mir selbst; denn ihre Gelehrten haben ernstlich darüber gestritten, ob man den Wind als Feuer verehren dürfe oder nicht (VMyth. II, 94. 153) und jene Ansicht hat in den Çākāyanins ihre ausgesprochenen Vertreter gehabt. Auf sie weist auch die Gestalt des Südfeuerherdes hin, die neben der Form des Halbmondes die einer Wurfschwinge haben kann. Im Panjāb ist *loh* eine Bezeichnung der heissen Winde (Merx, Acht Vorträge, p. 73).

Der Glaube, dass die Manen vom Himmel auch als Sterne leuchten, hat in Indien ebenfalls Vertreter gefunden[1].

[1]) Cf. Weber, Nakṣatra II, 268 ff.; Scherman, Die Sterne im indog. Seelenglauben, Urquell VI, p. 5 ff.

Wir finden manche Sterne in Beziehung zum Lauf der Natur gesetzt und die Namen bedeutender Ṛṣis kehren in den Sternen des Himmels wieder. Wenn immer Agastya aufgeht — heisst es bei Albêrûnî [1]) — und das Wasser in den Strömen und Thälern während seiner Zeit wächst, sieht man die Flüsse alles, was auf der Oberfläche des Wassers ist, dem Monde darbringen. Agastya, der im klassischen Sanskrit den Namen *kumbhayoni* führt [2]), ist schon aus dem Veda um seiner Beziehungen zu den Maruts willen bekannt. Wenn wir weitere Spuren des vedischen Sternkultus zu ermitteln suchen, wird in erster Linie das Zeugnis Hiraṇyakeçins anzurufen sein (I, 22, 14 ff.), der bei der ersten Anlegung des Feuers am häuslichen Herde Nakṣatras, Mond, die 7 Ṛṣis mit Arundhatī und den Polarstern verehren heisst [3]). Der Polarstern führt die Bezeichnung *nakṣatrāṇāṃ methī*, er wird als *brahman*, *dhruva*, *acyuta*, als *avyathamāna*, *nabhya sarvasya* angeredet; auf den ersten Spruch für ihn folgt Namas *brahmaṇaḥ putrāya prajāpataye, brahmaṇaḥ putrebhyo devebhyas trayastriṅçebhyo namo brahmaṇaḥ putrapautrebhyo 'ṅgirobhyaḥ*. Wir finden also inmitten des Gṛhyarituals eine Verherrlichung des Polarsterns und der 7 Ṛṣis, d. h. der Sterne des grossen Bären [4]) und ebenso gelegentlich auch im Çrautaritual. Man wünscht, dass Opfer und Opferer ‚in die Welt der 7 wohl-

[1]) transl. by Sachau, p. II, 94. Über Rohiṇī siehe ebendort p. 96.

[2]) Cf. Rghv. IV, 21; Weber, Verz. II, p. 103. Eine Bearbeitung der Angaben späterer Texte, der Graheṣṭis u. s. w. dürfte auch für den vedischen Sternglauben mancherlei bringen.

[3]) Hir. II, 19, 1 nennt als die 7 Ṛṣis Viçvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja, Gautama, Atri, Vasiṣṭha, Kaçyapa; zwischen den letzten beiden steht Arundhatī. Agastya ist von den andern getrennt.

[4] Çat. Br. II, 1, 2, 4: *ṛkṣāṇāṃ ha vā etā agre patnya āsuḥ saptarṣīn u ha sma vai purarkṣā ity ācakṣate tā mithunena vyārdhyantāmī hy uttarāhi saptarṣaya udyanti pura etaḥ* — cf. ṚV. I, 24, 10: *amī yé ṛ́kṣā nihitāsa uccā*; Çat. Br. XIII, 8, 1, 9: *eṣo ha jīvānāṃ dig antareṇa saptarṣīṇāṃ codayanam ādityasya cāstamayanam* / Jaim. Up. Brāhm. IV, 26, 12: *atha yatraite sapta ṛṣayas tad divo madhyam.*

tätigen Ṛṣis‘ gelangen [1]) und bringt beim Agnihotra eine Spende für sie im Nordosten dar [2]), und schon in der ältesten Überlieferung ist er genannt. ‚Die sieben Ṛṣis, unsere Väter waren es, die in der Zeit der Not Purukutsas Gattin ihr als Sohn den Trasadasyu eropferten (ṚV. IV, 42, 8). Sie haben sich (am Himmel) niedergelassen, um Tapas zu üben [3]), sie behüten mit den fünf Adhvaryus ‚des Vogels verborgene Fussspur‘ [4]) und sind wohl identisch mit den sieben mythischen Vipras, Rebhas, Kārus, Hotṛs, die neben den Göttern und neben den Vorvätern stehen [5]), an der Gewinnung der Rinder beteiligt sind [6]), mit Manu zusammen zuerst geopfert haben [7]) und als Vorbild der irdischen sieben Hotṛs anzusehen sind, die an ihren sieben Herden ihren Sitz beim Opfer haben [8]). Die Dhiṣṇyas des Hotṛ und seiner Genossen werden innerhalb des Vihāra, einer immer etwas nördlicher als der andere, mit besonderen Sprüchen errichtet; es wäre der Untersuchung

---

[1]) NVO. p. 18. 75; Āp. VI, 8, 11 etc.

[2]) Kāt. IV, 14, 27. Wenn ein Komet sie verdunkelt, bedeutet es Gefahr. Weber, Om. und Port. 396.

[3]) X, 109, 4: *devā́ etásyām avadanta pūrvé*
sapta ṛṣáyas tápase yé niṣedúḥ |

[4]) III, 7, 7: *adhvaryúbhiḥ pañcábhiḥ saptá víprāḥ*
priyáṃ rakṣantó níhitaṃ padáṃ véḥ |
prā́ñco madanty ukṣáṇo ajuryā́
devā́ devā́nām ánu hí vratā́ gúḥ ||

[5]) X, 35, 10: *ā́ no barhíḥ sadhamā́de bṛhád diví*
devā́ñ īle sādáyā saptá hótṝn |
VI, 22, 2: *tám (indram) u naḥ pū́rve pitáro návagvāḥ*
saptá víprāso abhí vājáyantaḥ ||
IV, 1, 12. TĀr. I, 11, 2: *asataḥ sad ye tatakṣuḥ | ṛṣayaḥ saptātriç ca yat | sarve trayo (?) agastyaç ca nakṣatraiḥ çaṅkṛto ’vasan.*

[6]) III, 31, 5: *vīlaú satīr abhí dhī́rā atṛndan*
prācā́hinvan mánasā saptá víprāḥ |

[7]) X, 63, 7: *yébhyo hótrāṃ prathamā́m āyejé mánuḥ*
sámiddhāgnir mánasā saptá hótṛbhiḥ |

[8]) In anderen Versen als den vorerwähnten, in III, 10, 4; VIII, 60, 16; IX, 10, 7; 92, 2; X, 130, 7 ist die Beziehung auf die Hotṛs des Opferplatzes angemessen.

wert, ob nicht auch sie entsprechend den übrigen Teilen des Opferplatzes eine symbolische Bedeutung haben und etwa den Plätzen ‚der 7 himmlischen Hotṛs' entsprechen sollen[1]).

Hierbei möge ein anderer Punkt mit erörtert werden. In dem oben angeführten Verse III, 7, 7 stehen neben den sieben Weisen ‚die fünf Adhvaryus'; aus der Verbindung ergibt sich, dass auch diese Bezeichnung sich nicht auf die Werkpriester des Opferplatzes, sondern auf gewisse Vorbilder am Himmel bezieht, die wie die Adhvaryus hin und her wandeln[2]). Mir scheint, dass es sich hier um eine Erwähnung der fünf Planeten handelt, für die wir sonst vergebens einen Platz in den Liedern des ṚV. suchen. Angesichts des rituellen Ursprunges der vedischen Lieder wird dieser Vergleich nicht befremden.

Von diesen fünf sind andere fünf zu unterscheiden, die I, 105, 10 ‚in der Mitte des Himmels stehen'[3]). Die Wahl der Worte deutet darauf hin, dass hier nicht die Wandelsterne gemeint sind, sondern ein am Himmel nicht untergehendes, festes, also circumpolares Sternbild.

---

[1]) Die Namen jedenfalls nicht; die Sprüche, mit denen sie geweiht werden, lauten: (Hotṛ): *vahnir asi havyavāhana*; (Maitrāvaruṇa): *çvātro 'si pracetāḥ*; (Brāhmaṇācchaṅsin): *tutho 'si viçvavedāḥ*; (Potṛ): *uçig asi kaviḥ*; (Neṣṭṛ): *aṅghāriḥ*; (Acchāvāka): *avasyur duvasvān*; (Āgnīdhra): *vibhur asi pravāhaṇaḥ*. TMBr. I, 4, 5; Çrautapadārthanirvacana p. 314 ff.

[2]) Der A. ist III, 5, 4: *iṣirá*; V, 31, 12: *grā́vā — yásya jīrám adhvaryávaç cáranti*.

[3]) *amī́ yé páñcokṣáṇo mádhye tasthúr mahó diváḥ*. Was Sāyaṇa hier anführt, ist unbrauchbar. Danach wären Indra-Varuṇa-Agni-Aryaman-Savitṛ oder Agni-Vāyu-Sūrya-Candramas-Vidyut ‚diese fünf Gestirne'!

Dämonen.

Der Abwehr, dem Kampfe mit feindlichen Wesen aller Art gilt zum Teil die Anrufung der oberen Götter, die Licht und Leben geben. Hinter dem Schauplatz, auf dem die grossen Götter einherwandeln, treiben Rakṣas, Piçâcas, Yâtudhânas ihr Wesen, die grosse Schar der unheilvollen Kobolde, die Leben und Gesundheit von Mensch und Tier schädigen, das Opfer stören, in Haus und Besitz allerhand Unheil stiften. Wesen und Geschichte des Dämonenkultus bleibt noch zu schreiben. Seine Namen strömen aus allen Quellen. Wer die Namen der vedischen Dämonen durchgeht, wird ein Gewirr von Wesen allerart erblicken. Bald sind die Bezeichnungen nach augenblicklichen Eindrücken und Erscheinungen gewählt, bald mit Zuhilfenahme der Phantasie gebildet wie Dämon, ‚Ohnekopf', ‚Geierkopf', ‚Geschecktbauch', in manchen Fällen wird eine primitive Heilkunst ihre Termini nach den Krankheitserscheinungen gewählt und der Dämonolatrie ihre Namen geliehen haben[1]), Abstrakta und Namen wirklicher Feinde, die zur Bezeichnung von feindlichen Geistern geworden sind, treten in ihrer Mitte auf. Man spricht von ihrem Vater, ihrer Mutter, manchmal mit, manchmal ohne Begründung, so wie Indras Vater, Mutter bisweilen wirkliche, bisweilen rein fingirte Wesen sind. Die Herkunft der

[1]) Vgl. den Zusammenhang des spätvedischen Nejameṣa mit dem Naigameṣa des Suçruta und dem Nemeso der Mathurâinschrift bei Bühler, Ep. Ind. II, 316 und Winternitz, JRAS. 1895, 149 ff.

Dämonen ist so mannigfach wie die der Götter. Die Brücke, die von dem Reich der Dämonen zum Reich der Götter hinüberführt, wird ständig von ihnen begangen. Wenn auch gute Götter, wie Indra, Viṣṇu im Kreise ihrer Anhänger zu eigentlichen Dämonen nicht geworden sind, so stehen manche, wie Rudra, in dessen Spuren der Schrecken wandelt, auf der Grenze, bisweilen, z. B. Pār. III, 15, 7 ff., von einem Dämon kaum zu unterscheiden. Und selbst die, die durch die ganze Anlage ihres Wesens daran verhindert werden, innerhalb desselben mythologischen Kreises zu Dämonen zu werden, treten doch wenigstens in den Kreis niederer Götter ein und dienen der Zauberkunst. Der Spruch, den man beim Entlaufen eines Knechtes verwendet, zeigt Indra in dieser Stellung [1]), und ein anderer, der Empfängnis sichert [2]), ruft die ‚Männer' Mitra-Varuṇa, Açvins, Indra, Sūrya an; sicherlich kein Zeichen mehr von der Unmittelbarkeit ihrer Verehrung. Wir müssen stets fragen, ob der eine oder andere Name aus der Tiefe in die Höhe hinaufgestiegen oder vom Gott zu einem Dämon herabgesunken ist. Götter und Helden feindlicher Stämme haben die Aussicht, in der Mythologie der Nachbarn als Teufel angesehen zu werden; die Dämonen des eigenen Volkes steigen leicht zum Himmel auf. Neue Namen verschmelzen sich mit alten und erweitern den Inbegriff des ursprünglichen Gottes. Im AV. sind Bhava und Çarva noch unabhängige Wesen [3]); sie haben sich später an Rudra gehängt und sind zu Namen von ihm geworden. Es gibt keine ständige Scheidewand zwischen Göttern und Dämonen. Im Schatten der offiziellen Götter blühen und gedeihen, aus Angst, Unverständnis und Deutesucht geboren, alle die Geister, die nur Unheil bringen; nicht wie die Götter den Menschen nach seinem Tun lohnen und strafen, sondern allein Ausdruck des Unheils sind. Ihr Kommen

[1]) Pār. GS. III, 7, 3.
[2]) Pār. I, 9, 5.
[3]) VMyth. II, 204; etwas anders Weber, Om. und Port. 400.

deutet sich an in dem Schrei Unheil verkündender Tiere [1]), der Schakale, gewisser Vögel, im Erscheinen von Tauben. Selbst dem Menschen haftet die Doppelnatur an, dass er Glück oder Unheil bringt. Der heimgeführten Gattin können Kräfte innewohnen, die sie zum Verderben für Mann und Kinder, für Haus und Stall machen und der sorglichen Abwehr bedürfen [2]).

Namen alter Feinde, die zu Dämonen wurden, sind Paṇi, Çambara, Pipru. Ob wir Piçācas und Rakṣas in gleicher Weise deuten müssen, ist nicht so sicher, aber nicht weniger möglich; VII, 104 schildert den Kampf gegen die Rakṣas so persönlich, dass er der Wirklichkeit entnommen zu sein scheint; die in demselben Liede und anderwärts namentlich in X, 87 genannnten Yātudhānas erinnern an die Übel der Yātus, die Ahriman an den Ufern des Haētumant schuf. Sie stehen complimentär neben Bheṣajas [3]) und repräsentiren den Zauberdienst. Von allen Dämonen sind die Rakṣas, wenn ich nicht irre, am häufigsten im Ritual genannt. Es ist, als ob die Erinnerung an bestimmte Feinde, die den brahmanischen Ritus bekämpften, sich hier fortsetze [4]). Ait. Br. II, 7, 1 wird erörtert, ob man die Rakṣas bei Gewährung ihres Anteils preisen soll oder nicht und die Frage dahin entschieden, dass es, wenn überhaupt, dann leise zu geschehen habe; denn wenn es laut geschehe, so könne die Stimme des Opferers zu einer Rakṣasstimme werden. Die Darbringungen für sie bestehen in Körnerhülsen [5]), in Blutspenden; zu ihrer Abwehr zieht man einen Kreis, legt man die Umlegehölzer hin TS. II, 6, 6, 2, man sprengt Wasser oder nimmt einen Feuerbrand; oder für

---

[1]) Pār. III, 15, 20. TĀr. IV, 29 ff.

[2]) Pār. I, 11, 4.

[3]) Bloomfield, Grundriss II, 1. B. S. 9. Das Çat. Br. setzt neben die bahvṛcas die yātuvidas.

[4]) Cf. noch Manu III, 204. 238.

[5]) Vgl. unter anderem NVO. p. 171.

Wasser und Feuer tritt der die bösen Geister, Duṣvapnya, Nirṛti (X, 36, 4) verscheuchende Klang der Somasteine ein, wie anderwärts durch Erzklang die Gespenster verscheucht werden [1]). Wenn der Umriss zu den Schalllöchern gezogen wird, geschieht es mit den Worten: hier schneide ich die Hälse der Rakṣas ab [2]). Ein Opfer wird in der fertigen Grube dargebracht, damit in ihr sich nicht verderbliche Rakṣas erheben. Die Schalllöcher sind *rakṣohan* und *valahan* [3]). Bei dem Çrāddha werden ‚Asuras und Rakṣas und Piçācas, die auf der Erde wohnen' vertrieben, ehe man ‚die Väter' und Brahmanen lädt [4]). Es ist nicht ausgeschlossen, dass hier der Begriff der Dämonen in den der Manen übergeht und der Name eines feindlichen Stammes ebenso in feindlichem Sinne in die Mythologie eingetreten ist, wie die Aṅgiras, Bhṛgus als Ahnen vedischer Geschlechter in die Himmelswelt versetzt wurden. Von Dämonennamen, die im Kult besonders hervortreten, sind die I, 224 ff. erörterten und nachher zur Sprache kommenden Çaṇḍa-Marka zu erwähnen, an deren Stelle im Ṛk vor den Açvins der ‚Gṛdhra' Soma trinkt, ferner der vielleicht schon im ṚV. X, 99, 10 genannte, wahrscheinlich aber erst später entwickelte *arāru*, dessen Name bei Herstellung der Vedi und des Utkara in den Sprüchen *apārarum pṛthivyai devayajanād badhyāsam* und *araro divaṃ mā paptaḥ* verwendet wird [5]); er gilt als ein Asura, den Indra aus der Erde verjagt. Opfer, die den Piçācas und Yātudhānas dargebracht werden, erwähnt TBr. III, 4, 1, 5 [6]). Mit Dämonen aller Art machen uns die Gṛhya-

[1]) Rohde, Psyche I², 272, Anm. 1.

[2]) Çat. Br. III, 7, 1, 2.

[3]) Āp. XI, 11, 6 u. s.

[4]) Caland, Altind. Ahnenkult p. 26.

[5]) VS. I, 26; TS. I, 1, 9¹ ff.; MS. I, 1, 10; IV, 1, 10 (p. 13); TBr. III, 2. 9. 4.

[6]) Unter den Dämonen tritt einer mit dem Namen *makha* auf; er scheint im Kreise der Bhṛgus besonders bekannt gewesen zu sein, wie ṚV. IX, 101, 13 (*ápa çvā́nam arādhásaṃ hatā́ makháṃ ná bhṛ́gavaḥ*) zeigt,

sūtren bekannt. Wie die Leiber toter Yakṣas nach dem Milindapañha[1]) allerlei Gestalten zeigen, so begegnen wir hier Dämonen in jeglicher Gestalt. Alles, was Gut, Glück und Leben schädigt, wandelt sich in Name und Gestalt, sein Einfluss ist überall gegenwärtig und überall zu beseitigen. Wo das Leben des Neugeborenen, der Wöchnerin in Gefahr ist, bei allen wichtigen Akten des Lebens, bei Krankheiten begegnen wir dem Zauber, der jenen Einfluss paralysiren soll. Zum Schutz der Wöchnerin stellt man ein Feuer an die Thür, wirft Senf- und Getreidehülsen hinein und ruft: *çaṇḍa-marka, upavīra, çauṇḍikeya, ulūkhala, malimluca, droṇāsa, cyavana* sollen von hier schwinden, *ālikhan, animiṣa, kiṃvadanta,*

---

und findet sich öfter in Sprüchen des YV., in denen Agni, Indra, Rudra als *makhahan* (cf. TS. III, 2, 4) bezeichnet werden. Er steht neben den Göttern, aber doch in unverkennbarem Gegensatz dazu. TMBr. VII, 5, 6 (cf. MS. IV, 5, 9 pag. 77) erreicht ihn der Glanz (yaçaḥ) zuerst; er läuft damit fort und bleibt auf seinen Bogen gelehnt stehen. Die Bogensehne schnellt empor und trennt Makha den Kopf ab, der zum Pravargya wird. Hier wie an anderen Stellen heisst es, dass Makha das Opfer sei. Es wird auch erzählt, dass Ameisen die Bogensehne zernagten und als Lohn dafür die Gabe empfingen überall, wo sie graben, Wasser zu finden (Komm. zu TMBr. l. c. TBr.; MS. IV, 5, 9, deren Varianten wichtig sind; die Ameisen erwidern Indra *abhimṛtāyāṃ [jyāyām] vā asyāṃ na çakṣyāmo jīvitum*); aber es ist nicht immer Makha, der die Rolle spielt. TĀr. I, 5, 2 ist es Rudra, dem das fortschnellende Bogenende den Kopf abreisst, und Indra zernagt in Gestalt einer Ameise (*vamrirūpeṇa*) die Sehne; Çat. Br. XIV, 1, 1, 1 ist es V i ṣ ṇ u, dem die Bogenenden das Haupt abschneiden (cf. auch TĀr. V, 1, 2 und Rājendra Lāla Mitra, Introduction p. 27; Komm. p. 372). Wie Makha, so ist wie bekannt auch Viṣṇu ‚das Opfer'. Ich habe die Bedeutung dieser Erzählung, die eingehendere Untersuchung verdient, nicht zu erkennen vermocht. VS. XI, 57; TS. IV, 1, 5 wird zu dem Thonklumpen, aus dem die Ukhā geformt wird, *makhasya çiro 'si* gesagt. Das stimmt damit überein, dass beim Pravargya das Mahāvīragefäss in gleicher Weise als ‚*makhasya çiraḥ*' gilt (VS. XXXVII, 7 ff.; TĀr. V, 3, 2). Dieselbe Anrede findet sich aber auch bei dem zum Puroḍāça verwendeten Kloss TS. I, 1, 8 g (TBr. III, 2, 8, 3) und bei dem Āghāraüberrest TS. I, 1, 12 p, wo ihre Bedeutung weniger durchsichtig ist.

[1]) p. 272 ed. Trenckner: *kīṭa-, kimi-, kipillika-, pataṃgavaṇṇa* etc.

upaçruti, haryakṣa, kumbhin, çatru, pātrapāṇi, nṛmaṇi, hantrīmukha, sarṣapāruṇa, cyavana — verschwinden sollen sie von hier [1]). Oder wenn eine Kumāra genannte Krankheit das Kind befällt, beschwört man den Dämon mit dem Spruch ‚*kūrkura, sukūrkura, kūrkura,* der Kinder Bändiger! *Cet,* Hündchen, lass los. Verehrung sei dir ... Sīsara sage: ‚kusch dich'. Saramā ist die Mutter, Sīsara der Vater, Çyāmaçabalau deine Brüder' [2]). Wenn man den Schüler dem Lehrer übergibt, so wehrt ein Zauberspruch einen etwa von diesem ausgehenden Schaden ab [3]) und am Tage des Abschlussbades ruft man *(agni) gohya, upagohya, mayūkha, manohan askhala* etc. [4]). Wenn am ersten Tage des Halbmonats die Götter ihren Anteil erhalten haben, denkt die Hausfrau verschiedenener anderer Wesen und bringt ausserhalb des Hauses ihre Verehrung ‚der Frau', ‚dem Mann', ‚jedwedem Alter', ‚dem weissen, schwarzzahnigen Herren der bösen Frauen, die meine Kinder betören, im Dorfe oder im Walde wohnen' ihre Verehrung dar' (Pār. I, 12, 4); Rudra, dessen Heerscharen überall lauern, wird als *pathiṣad. catuṣpathasad, apsuṣad, giriṣad, pitṛṣad* u. s. w. geopfert (P. III, 15, 7 ff.). In dem Spruch, mit dem TĀr. I, 28 die Gespenster vom Opferplatz fern zu halten lehrt, heisst es *viçirṣṇīṃ gṛdhraçirṣṇīṃ ca apeto nirṛtiṃ hatha paribādhaṃ çvetakukṣaṃ nijaṅghaṃ çabalodaram — irṣyāsūye bubhukṣam manyuṃ kṛtyāṃ ca dīdhire.*

[1]) Pāraskara I, 16, 23; Āp. GS. XVIII, 1; Mantrapātha II, 16, 1 ff.; Noch reichlicher ist die Schar bei Hir. II, 3, 7 (Rit. 181. 182): *pramṛçant, kūṭadanta, vikleça, lambastana, uraspeça* etc.

[2]) Pār. I, 16, 24; Hir. II, 7, 3.

[3]) Hir. I, 6, 5: *kaṣakāya trā paridadāmi, antakāya trā p., aghorāya, gulaya, yamaya, makhāya* etc.

[4]) Par. II, 6, 10.

Asuras.

Die Herkunft und Bedeutung mancher Dämonen erhält eine besondere Beleuchtung durch die Geschichte der Asuras. Die Frage nach ihrer Beziehung zu den Devas in der Vorgeschichte der indoiranischen Religion, die Gründe des Bedeutungswandels sind heute nicht klarer, als sie vor Jahren waren, wo Haug seine Hypothese aufstellte, dass die (schon von Burnouf beobachtete) Umwandlung des einen wie des anderen Wortes in eine Bezeichnung von Dämonen auf einem vorhistorischen religiösen Schisma beruhe, und Justi sowie später Ludwig (RV. IV, XVII) Haugs Ansicht mit wichtigen Gründen bekämpfte[1]. In neuerer Zeit hat die Hypothese Darmesteters, dass es sich nicht um religiöse Kämpfe, sondern um blossen Wechsel der Wortbedeutung handle, und die Namen später in einseitiger Weise ausgeprägt wurden, Anerkennung gefunden. Aber auch sie vermag die Prüfung nicht zu bestehen. Die Haugsche stellte sich in Widerspruch mit unzweifelhaften Tatsachen, die Darmestetersche erinnert etwas an eine vergangene Zeit der vergleichenden Sprachwissenschaft, wo man gewisse allgemeine Grundformen aufstellte und aus ihnen je nach Bedürfnis die eine oder die andere Form entschlüpfen liess. Sie ist eine der Hypothesen des gelehrten Iranisten wie seine Datirung des Avesta, seine

[1]) Justi, GGA. 1866, p 1446 ff.; Abfertigung des Herrn Dr. M. Haug p. 22 ff. (vgl. zu der Frage auch Spiegel, Erān p. 231—273; Weber, IStr. II, 445. 469 ff.)

Identificirung von Ameṣaspentas und Âdityas, blendend und ohne überzeugende Kraft. Und ebenso hat der Gedanke anderer, dass *deva* und *daēva* sich in der Bedeutung ‚Dämon' einigen, nichts für sich; er ist schon durch die Übereinstimmung des Germanischen, Griechischen, Gallischen und Indischen als widerlegt anzusehen.

Ich will versuchen, die Diskussion wieder aufzunehmen und über den toten Punkt, auf dem sie angelangt zu sein scheint, hinweg zu führen. Haug hatte sicher Unrecht von Fehden zu sprechen, die der Schöpfung des Asuradienstes und des Ṛgveda vorausgingen und in die prähistorische Zeit zu verlegen seien; dagegen protestiren alle Daten des ältesten Teiles unserer Liedersammlung: dort ist Asura ‚Herr' und nur in ganz seltenen Fällen die Bezeichnung für irgend ein feindliches Wesen; wir finden im ṚV. nicht das Geringste, was auf eine Bekanntschaft mit der Reformation Zarathuṣtras und dem Träger dieser Lehre schliessen lässt. Ich bin der Meinung, dass die Zeit des ṚV. der Zoroasters vorausging, dass die Träger des Opferdienstes damals ihre Dienste bis weit nach Westen hin angeboten haben und die Angabe des ṚV. von dem freigebigen Partherfürsten, der den Opferdienst belohnte, nicht gering zu veranschlagen ist [1]). Auch darin hat Haug geirrt, dass er einigen an der Peripherie erscheinenden und selten auftretenden Namen wie *nāṅhaithya*, *çauru* zu grossen Wert beilegte; ich möchte sie nicht so leicht nehmen wie Darmesteter, immerhin sind die iranischen Doubletten zu sehr verblichen, um zu einem Vergleich zu dienen [2]). Aber Darmesteters Irrtümer sind

[1]) Cf. meine Anzeige von Mc Crindle, GGA. 1894, S. 694 ff.

[2]) Die Identität der Namen ist keineswegs beseitigt. Indra dürfte nach wie vor gleich dem iran. *indro* sein, wie Geldner, Vend. X, 9; XIX, 43 schreibt. *nāṅhaithya*, der feindliche Dämon, lässt sich nicht von *nāsatyau* trennen, der Bezeichnung zweier guter Götter. Da offenbar viele Verbindungsglieder verloren gegangen sind, vermögen wir nicht, im Einzelnen Grund und Geschichte des Bedeutungswandels zu erkennen; es wäre

nicht geringer als die Haugs gewesen; sie verstecken sich mehr in gelehrten Konstruktionen und Theorien und liegen nicht so offen zu Tage, sie sind darum freilich auch gefährlicher und haben sich vielen Beifalls erfreut. Schon der Satz, dass ,dans cette prétendue révolution religieuse, il n'y a qu'un accident de langage, une curiosité de lexicologie' (p. 268) setzt ein merkwürdiges chassé-croisé des Lexikons voraus, weil es aus dem einst überall eindeutigen Worte *deva* in Iran ,böse Geister' schuf und symmetrisch die ebenfalls eindeutige Bezeichnung *asura* grade in dem Nachbarlande Indien in ihr Gegenteil verkehrte. Und noch seltsamer ist an anderer Stelle Darmesteters Gedankengang[1]). Ich kann in dieser Argumentation nichts weiter als einen Trugschluss erblicken. D. führt indische Beispiele für den Zorn der devas an: *heḍo devānām uta martyānām,* die mit iranischen nur zufällig übereinstimmen. Es würde sonst doch nahe gelegen haben, dass die Devas und Martyas auch in Indien ihren Weg unter die

---

falsch zu glauben, dass die iranischen Verhältnisse ein vollständiges Negativ der indischen sind und umgekehrt. Ebenso dürfen *Çauru* und *Çarva* vielleicht combinirt werden, obwohl formale Schwierigkeiten entstehen (auch Bloomfield bleibt bei der Zusammenstellung PJAOS. 1894, CLIX: *çáru, çarv*: *çūr* 'crush'; the strong anteconsonantal *çáru-s* 'missile'; antevocalic *çarv-á*, Avestan *sa*ᵘ*rv-a* ,god of destruction').

[1]) pag. 266, . . . transportez dans ce milieu où l'Ahura et le Yazata ont accaparé à eux toute la divinité, transportez des invocations adressées à l'Ahura ou à un Yazata, et semblables à celles où le héros védique supplie les dieux ,pour que point ne l'atteigne *l'angoisse qui vient de l'homme ni celle qui vient du deva*'' (deva-kṛtam, martyakṛtam aṅhas) . . ,pour que point ne le frappe *le trait des devas ni des hommes*' (heḍo devānām uta martyānām) . . pour qu'il soit une place forte contre les attaques des devas et des hommes . . vous aurez l'origine et le sens ancien de ces perpétuelles prières des héros avestéens, demandant aux dieux la grâce de triompher des haines ,des daēvas et des hommes' (daēvanām uta maṣyanām); formules qui sont la reproduction exacte, l'écho fidèle des prières indoiraniennes, mais où le mot devenu obscur, *deva*, désignant un être qui fait le mal, devait arriver nécessairement à revêtir les couleurs démoniaques . . .

Dämonen genommen hätten. Sie haben es aber nicht dort, sondern in Iran getan, und wir wissen nicht, ob prähistorisch von ‚dem Zorn der Devas' in der Weise, wie Darmesteter zur Begründung seiner Theorie annimmt, gesprochen wurde. ‚Ces formules indo-iraniennes, qui réunissaient dans une même déprécation la colère des dieux et des hommes' (266) haben den Fehler, dass sie vielleicht nicht existirten. Es hätte dann doch auch in prähistorischen Zeiten vom Zorn der Asuras gesprochen werden müssen; aber noch im ṚV. wird er nicht erwähnt und doch haben gerade in Indien die Asuras in späteren Zeiten zu Dämonen sich entwickelt[1].

Auch was Tiele[2] sagt, ist irrig. *asura* ist nicht, wie er will, ‚allmählich' und ‚ungezwungen' zu einer ungünstigen Bedeutung gelangt, sondern diese tritt ganz unvermittelt und plötzlich mit bestimmter Gegnerschaft gegen die Devas auf. *asura* heisst auch nicht allgemein ‚Geister, Wesen', aus dem Gott oder Dämon sich nach Belieben entwickeln konnte, sondern entweder ‚Herr[3], Gott' (und *asuryà* dem entsprechend ‚Herrschaft, Göttlichkeit') oder ‚Dämon'[4]. Wenn Tiele

[1] Wenn in Stellen wie I, 24, 14 gesagt ist *áva te hélo varuṇa — asura*, so knüpft *hédo* an Varuṇa, nicht weil er asura ist, sondern weil er an sich ein gefährlicher Gott ist (cf. oben p. 35) und trotzdem ist Varuṇa nie zu einem Dämon geworden. Wenn D. p. 269 sagt: ‚Des images de terreur s'étaient donc jointes à ce nom (Varuṇa); le plus grand des Asuras avait mérité de passer au rang des dieux *terribles*', so ist auch das schief; denn gerade die Bezeichnung Asuras gibt dem Namen im ṚV. nichts Dämonisches und als die Asuras zu Dämonen geworden waren, ist Varuṇa — kein Asura mehr. Nicht an den Asura-Varuṇa, der in Iran keine Rolle gespielt hat, sondern an den allgemeineren Kreis der Asuras knüpft sich die Gegnerschaft der Brāhmaṇazeit. Varuṇa selbst hat zu dieser Entwicklung nichts beigetragen.

[2] Geschichte der Rel. II, 82. 84. *asura* ‚asurisch' bedeutet nicht, wie T. p. 83 sagt, ‚ebenso oft göttlich als dämonisch'. Der Prozentsatz ist anders und hängt von der Litteraturgattung ab (cf. unten pag. 438).

[3] Ludwig, IV, XVIII.

[4] v. Bradke, Dyâus Asura 106: ‚Einen Übergang des Begriffes asura — höchster Gott' in den Begriff *asurā adevāḥ* innerhalb der indisch-

bemerkt, dass die Asuras ‚doch niemals von Natur böse Wesen, niemals eigentliche Teufel, sondern mehr Nebenbuhler der Devas und Plagegeister für die Diener derselben' gewesen seien, so möchte ich diesem Umstand grossen Wert nicht beilegen. Sie sind noch ärger als die Rakṣas; sie werden nicht wie diese mit Opfern abgefunden, sie sind beständig Gegner und Widersacher beim Gottesdienst [1]). TS. II, 4, 1, 1 stellt den Devāḥ, Manuṣyāḥ, Pitaraḥ der Reihe nach Asuras, Rakṣas und Piçācas gegenüber, sieht in ihnen also ebenso Feinde der Götter wie in Rakṣas Feinde der Menschen [2]). Gerade das häufige Hinüberspielen des Streites zwischen Devas und Asuras auf das rein sakrale Gebiet scheint mir ein wichtiges Moment zu sein bei der Erklärung des Ursprunges dieser Fehden.

Die Asuras bringen andere Opfer als die Götter oder befolgen eine andere Praxis. Sie legen die drei Opferfeuer Āhavanīya, Gārhapatya, Anvāhāryapacana in anderer Reihenfolge an als die Götter und verlieren ihr Glück (TBr. I, 1, 4, 4). Wenn eine Praxis als ungeeignet abgelehnt wird, wird sie als ‚asurisch' bezeichnet [3]). Die enge sakrale Beziehung zwischen Indern und Iraniern wird ja durch den gemeinsamen Besitz alter Opferformeln erwiesen. So dürften auch die Streitigkeiten um das Ritual einen historischen Ausgangspunkt haben. Je weiter vom Ausgang entfernt, desto mehr trat die Neigung auf, alles nicht streng Brahmanische als asurisch zu bezeichnen und jeden Gegensatz, selbst den von Tag und Nacht (TS. I, 5, 9, 2) mit dem von Devas und Asuras zu verknüpfen.

---

brahmanischen Entwicklung werden wir somit für ausgeschlossen halten müssen. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, dass die jüngeren *asurā ādevāḥ* von aussen in die brahmanische Welt hereingetragen seien'.

[1]) v. Bradke, Dyâus Asura 90 ff.

[2]) Zur formellen Erklärung der Stelle cf. Johansson, IF. III, 237.

[3]) ÇÇS. XV, 15, 11; Gobhila Çrāddha Kalpa III, 7 (Caland, Totenverehrung 32).

Darmesteter hat bei seiner Auseinandersetzung etwas unterschätzt, was sehr wesentlich für die Beurteilung der Frage ist: dass das Schicksal der zu Teufeln verwandelten Devas auch von den Kavis geteilt wird, den Priestern und Weisen Indiens, die in den Brāhmaṇas als *çuçruvāṅsaḥ* gelten. Denn von den Kavis hat auch die neuere Forschung das in Iran verfemte Wort *kava*[1]), resp. *kāvaya* ‚Anhänger des Kavi' nicht getrennt; seinen Zusammenhang mit Devas und weiter mit Karapans und Uçij lehren deutlich die polemischen Anspielungen der Gāthās wie Ys. 44, 20.

cithenā masdā hukhṣathrā daēvā åṅharə
aṭ īṭ pərəsā yōi piṣyeintī aēibyō kām
yāiṣ gām karapā usikhṣ cā aēṣəmāi dātā
yā cā kavā ānmēnī urūdōyatā[2]).

Die Stelle zeigt die ganze kulturgeschichtliche Umgebung von ketzerischen Kavis und Karapans[3]), die wie die Daēvas zu den Feinden Zarathuṣtras gehören und von dem brahmanischen Glauben so wenig getrennt werden können, wie die Daēvas, denen sie dienen; Darmesteter bemüht sich (145[3]) mit unzulänglichen Gründen den Gāthāvers wegzudeuten. Auch Usikhṣ ist darin genannt und gerade dieser Name erscheint, wenn auch ohne besondere Hervorhebung doch als die Bezeichnung alter Priester grade in den älteren Texten der vedischen Litteratur[4]). Es ist gewiss kein Zufall, dass der

[1]) Bartholomae, Grundriss I S. 103.

[2]) Cf. noch Ys. IX, 18:

nī taṭ yatha taurvayēni
vīspanām ṭbiṣvatām ṭbaēṣå
daēvanām maṣyānām ca
yāthwām pairikanām ca
sāthrām kaoyām karafnām ca —

32, 15; 46, 11; 48, 10; 51, 14. Geldner, BB. XII, 98; XIV, S. 4; Bartholomae, IF. I, 192 ff.

[3]) Cf. Wilhelm, Priester und Ketzer im alten Erān, ZDMG. XLIV, 144; West, SBE. XXXXVII, 19 Anm.[2]; Jackson, Zoroaster p. 28.

[4]) Es ist (bald im Sg., bald im Plur.) Name eines priesterlichen

berühmte Kai-Kāōs der iranischen Sage eine Namensverwandtschaft aufweist mit dem Kavi Uçanas Indiens, der in der späteren Litteratur als Lehrer der Asuras erscheint[1]). Den Stellen, die Spiegel anführt, ist die Angabe der Brāhmaṇas hinzuzufügen: *uçanā vai kāvyo 'surāṇāṃ purohita āsīt*[2]), also unmittelbar in der Periode, die dem ṚV. folgt, begegnet uns der in Iran gefeierte Name auf Seiten der feindlichen Asuras. Diese Tatsachen in ihrer Gesamtheit sind doch sehr viel mehr als ‚faits de langage' (262); sie sind Ergebnisse der kulturgeschichtlichen Entwicklung[3]).

Wann hat die Trennung oder feindliche Berührung stattgefunden? Ausgeschlossen ist die vor dem ṚV. liegende Zeit, da dieser wie der Avesta zumeist mit *asura* den Be-

Gotra und seines mythischen Ahnherrn, der Soma presst und Indras Freundschaft geniesst. Er steht auf gleicher Stufe wie Kutsa, Aṅgiras, Gautama. TS. VI, 3, 6, 1: *ṛtvijo vai vahnaya uçijaḥ*.

[1]) Spiegel, Die arische Periode 282 ff.

[2]) TMBr. VII, 5, 20 s. unten.

[3]) Darmesteter irrt auch in der Annahme, dass ‚toutes les divinités et toutes les idées essentielles du Mazdéisme sont aussi bien indiennes qu'iraniennes'. Seine Herleitung von Varuṇa und Ahurmazda aus derselben Quelle ist irrig; seine Identifikation der Ādityas und Ameṣaspentas ebenfalls. Mitra bedeutet schon im ṚV. wenig und ist in den Brāhmaṇas ganz zum Schatten geworden; sein Partner Varuṇa, in Iran nur noch in gewissen Dualen erkennbar (VMyth. III, 10 ff.), ist in Indien einer der grössten Götter und Schöpfer der Welt. Ahuramazda fehlt in Indien ganz; er lebt höchstens in einigen Formeln wie *ásurasya māyáyā* (WZKM. XIII, 320) fort. Diese Gegensätze sind doch eigentlich gross genug. Auf dem Gebiet des Rituals ist die völlige Aufgabe der blutigen Opfer in Iran in erster Linie, sodann die Aussetzung der Toten in Betracht zu ziehen. Wir dürfen, wie ich schon sagte, nicht erwarten, dass die iranischen Verhältnisse zu den indischen ein völliges Negativ bilden und umgekehrt. Religiöse Schismen führen nicht zu völliger Aufgabe aller Gemeinsamkeit des Kultus, sondern nur zu einem Scenenwechsel im Vordergrund. Es handelt sich nach meiner Meinung keineswegs um ‚le changement de quatre ou cinq étiquettes' (p. 262), sondern um einen viel tiefer gehenden Unterschied. Die Hauptpersonen wechseln, während die kleineren auf ihrem Posten bleiben.

griff der Göttlichkeit verbindet und in *ṛta-aṣa* den Ausdruck grösster Heiligkeit sieht. Wir können die Linie nur dort, wo *asura* regelmässig in einen Dämon umgewandelt erscheint, ziehen: zwischen der Hauptmasse der ṛgvedischen Lieder und der der Brahmaṇas [1]); diesseits fallen die wenigen Verfasser des ṚV., die gleich den Brāhmaṇas in den Asuras dämonische Wesen sehen, jenseits die Hauptmasse der ṛgvedischen Hymnen und die wenigen versprengten Stellen aus den Brāhmaṇas, die das Wort *asura* noch in gutem Sinne kennen [2]).

Ich habe schon vol. II, pag. 8. 9, ausgesprochen, dass die Traditionen des ṚV. sich nicht unmittelbar in den Brāhmaṇas fortsetzen, sondern ein Bruch zu bemerken ist und zwei verschiedene Ströme hier zusammengeflossen sein müssen. ‚Zwischen den Stämmen, die in Asuras noch Götter (so weitüberwiegend im ṚV.) und denen, die in ihnen Teufel sehen, scheint ein nicht viel geringerer Abstand, als zwischen vedischen Indern und Iraniern zu sein' [3]). Zarathuṣtra wird nirgends erwähnt, gegen ihn und seine Reformation richtet sich nicht eine einzige Stelle und darum wird nicht er als Ursache dieser Gegnerschaft anzusehen sein; in einem der mit den Devaverehrern längst zerfallenen Asurakreise, die gegen den Opferkult jener protestirten und kämpften, mag der iranische Reformator später, lange nach der Zeit der vedischen Lieder, erstanden sein. Veda und Avesta sind nicht unmittelbar auf einander zu beziehen und viele Mittelglieder zwischen beiden verloren [4]). Die Ereignisse, die

[1]) Cf. meine Rezension von Hopkins, AISAK. IX, 16.

[2]) Cf. Ludwig, ṚV. IV, xvii; dazu TS. I, 6, 6r; aus dem Pāli Jat IV, 273 v. 146 (Komm.: *asurajeṭṭhako sakko*). Wenzel, come contributions to Pāli lexicography Academy 1890. 30. Aug. S. 178.

[3]) Rez. von Hopkins, l. c.

[4]) Ich stimme hierin teilweise mit Tiele II, 85 überein: ‚. . sowohl die vedische als die zarathustrische Religion sind erst lange nach dieser Scheidung entstanden. Keine von beiden ist direkt aus der ostarischen

zwischen der Periode des Ṛk und der der Brāhmaṇas sich abspielten, liegen für uns im Dunkel; so einfach, wie Haug vor Jahren meinte, liegen die Dinge nicht; aber er hat meines Erachtens in der Idee weniger fehlgegriffen als seine Nachfolger [1].

Es ist längst bemerkt, dass wir im ṚV. nur sehr wenige Stellen finden, die die Asuras verteufeln; v. Bradke verzeichnet p. 86 daraus 4 Fälle im Singular, 8 im Plural in dieser Bedeutung. Von jenen 4 stehen zwei [2],

---

hervorgegangen. Zwischen ihrer Entstehung und der Spaltung des altarischen Volkes muss eine lange Zeit verflossen sein, in welcher die alte Religion ihren Entwicklungsgang in verschiedenen und oft weit auseinanderlaufenden Richtungen fortsetzte u. s. w.

[1]) Es ist billig v. Bradkes zu gedenken, dessen Ansichten denen Haugs ähnlich sind, aber sich viel näher auf das Richtige zu bewegen; er sagt Dyāus Asura p. 108: ‚die einzigen Arier, von denen wir sicher wissen. dass sie den Asura verehrten und die Dēvas verabscheuten, sind die Eraner des Avesta. Die Verteufelung des Asura bei den brahmanischen Indern ist daher schon frühe auf den Zusammenstoss der letzteren mit den Anhängern des Zarathustra zurückgeführt worden: wie ich glaube, mit Recht. Nur dürfen wir diesen Zusammenstoss nicht in die ar. Urzeit verlegen: die Eraner lebten ohne Zweifel schon geraume Zeit von den stammverwandten Indern getrennt, bevor Z. seine reformatorische Tätigkeit begann. . . . Wir werden mithin das Aufkommen der asurā adevāḥ bei den vedischen Indern auf den Gegensatz derselben zu den Eranern des Avesta zurückführen dürfen . .‘. Unrichtig sind hier nur die Worte ‚mit den Anhängern des Z.‘ und ‚Eraner des Avesta‘.

[2]) II, 30, 4 *bṛhaspate — vidhya vṛkadvaraso ásurasya vīrán.* v. Bradke bemerkt dazu p. 96. *dvaras* sehe wie eine iranische Form aus, gleich skr. *dhvaras. vṛkadvaras* könne also die halbsanskritisirte Form eines eranischen Eigennamens *vehrkadvaraṅh* sein. Es scheint ihm aber schliesslich näher liegend mit dem PW. zu vermuten, dass *v.* aus ind. *vṛkadhvaras* corrumpirt sei (Brunnhofer, Iran und Turan p. 127 denkt an die Bewohner der Wüste Schand). v. 8 sind diese Feinde Çaṇḍikas genannt.

VII. 99, 5: *çatáṃ varcínaḥ sahásraṃ ca sākáṃ*
hathó apraty ásurasya vīrán //

Da Çambara, wie ich zeigte, infolge seiner Feindschaft gegen Divodāsa in die westlichen Länder zu versetzen ist, scheint die Bezeichnung als Asura nicht ganz zufällig. Die andern beiden Stellen sind X, 138, 3:
dṛḷhāni pipror ásurasya māyína indro vy àsyat —

von diesen 8 ebenfalls nur zwei [1]) in den Familienbüchern.

Ich möchte die Aufmerksamkeit auf einen Umstand lenken, der m. W. weniger beachtet worden und doch nicht bedeutungslos ist: das Wort *asura* erscheint in den Familienbüchern verhältnismässig selten und beweist dadurch das allmählige Verblassen des Asurakultus. Es ist sicher kein Zufall, dass in dem Buch, das nach meiner Theorie den iranischen Ländern am nächsten liegt, das Wort *asura* fast ganz vermieden wird [2]), während nach einer ungefähren Zählung *deva* gegen 68 Mal vorkommt. Wir gewahren, noch ohne besonders erkennbare Feindschaft gegen die Asuren, deutlich hierin ein Emporsteigen der Devareligion, und des vorzüglichsten Vertreters der Devareligion: Indras, der in II bis VII niemals ein *asura* genannt wird [3]), wohl aber,

(Pipru steht Varcin und Çambara nahe) und X, 124, 5 (siehe oben p. 67 ff.). Der AV. zeigt den Singular in der Bedeutung 3 mal: VIII, 6, 5; XIII, 4, 42; XIX, 56, 1. v. Bradke, S. 101 ff.

[1]) VIII, 96, 9: *asurāḥ adevāḥ*; 97, 1 (gegenüber VIII, 25, 4: *devāv ásurau*). Die anderen Stellen gehören dem I. und vorwiegend dem X. Buche an (53, 4; 82, 5; 124, 5; 151, 3; 157, 4). *ásurá* findet sich in feindlichen Sinne ṚV. V, 40, 5. 9 (Svarbhānu); X, 131, 4 Namuci. *asuraháṅ* steht VI, 22, 4; VII, 13, 1; X, 170, 2. Im Allgemeinen zeigt sich die Bedeutung ‚Dämonen' im Zunehmen im X. Buch, also näher an die Zeit der Brāhmaṇas. Die Lieder, die die Asuras feindlich nennen, enthalten damit ein Kriterium ihrer Zugehörigkeit zu der Brāhmaṇaschicht oder, vorsichtiger ausgedrückt, zu den Kreisen, deren Anschauungen sich in den Brāhmaṇas fortsetzten. Im AV. kommt der Plural *asurāḥ* = Dämonen schon 30 mal vor (v. Bradke, S. 86).

[2]) Einmal (feindlich) in *asurahán* VI, 22, 4. Cf. meine Rezension von Mc Crindle, GGA. 1894, p. 650. Von der Verfemung frei geblieben ist *asuryà*, das in freundlichem Sinne in VI 4 mal (20, 2; 30, 2; 36, 1; 74, 1) vorkommt und wohl durch die Verschiedenheit von Akzent und Endung noch vor einem Bedeutungswandel bewahrt blieb. *asura* findet sich sonst in II 4 mal (II, 30, 4 feindlich), III 6 incl. *asuratva*, IV 2, V 11, VI 0, VII 7, VIII 8 mal.

[3]) VI, 22, 4 heisst er *asurahán*; VII, 99, 5 stehen die *ásurasya vīrāḥ* im Gegensatz zu ihm und Viṣṇu. Cf. auch VIII, 96, 9; 97, 1.

besonders in späteren Geschichten, in direkter Feindschaft gegen sie erscheint[1]). Das Buch VII dagegen, dessen Verfasser im allgemeinen in dem Lande an der östlichen Sarasvatī und von der Möglichkeit feindlicher Berührung mit Ahuraverehrern entfernt lebten, kennt das Wort *ásura* noch 7 Mal, davon nur ein Mal im Anschluss an Çambara in feindlichem Sinne[2]), aber doch auch selten im Verhältnis zu *déva*[3]).

Es wird notwendig sein einen Überblick über das, worüber Asuras und Devas sich stritten, zu gewinnen und die Namen zu untersuchen, die in den Kämpfen hervortreten. Keineswegs sind diese Dinge alle indoiranischer Herkunft; ganz im Gegenteil werden nur wenige so hohes Alter haben und fast verschwinden unter der Zahl von Fällen, die sich nur auf die Streitigkeiten mit indischen Gegnern, verfeindeten Clanen und Priestergeschlechtern beziehen. Schon der Ausruf *he 'lavo*, den an einer Stelle des Çat. Brāhm. die Asuras tun[4]), beweist, dass darunter auch rein indische und in diesem Fall wohl östliche Feinde zu verstehen sind, sowie unter den Daēvas sich auch mazenderanische Gegner (*māzainya)* befinden[5]). Aber es wird daran festzuhalten sein, dass der Ausgangspunkt der feindlichen Bedeutung in später vergessenen Berührungen mit den westlichen Stämmen lag; in gewisser Weise hat ja stets eine Verbindung mit dem Westen bestanden[6]).

---

[1]) Z. B. Ait. Br. II, 16, 4; IV, 5, 1; VI, 4, 2; 14, 10; 32, 25; 36, 14; TS. II, 3, 7; 4, 2; VII, 3, 7, 1; TBr. I, 1, 2, 4. 5; 2, 3, 3; 3, 10, 1; III, 3, 5, 1; Çat. Br. II, 1, 2, 14; TMBr. XX, 14, 2; Jāt. I, 31 etc. Andere Götter gelten zwar auch, aber nicht so häufig als Feinde der Asuras. Mitra-Varuṇa z. B. Ait. Br. VI, 4, 1; Indra-Viṣṇu Ait. Br. III, 50, 3; VI, 15, 10; Indra-Varuṇa III, 50, 1; Viṣṇu MS. I, 4, 7 (54, 18).

[2]) Dazu noch *asurahán* VII, 13, 1.

[3]) Dass *déva* VII, 104, 24 in *mūradeva* eine schlechte Bedeutung hat, ist, wie Tiele (II, 83[1]) annimmt, richtig, kommt aber von dem Zusatz *mūra* her und berechtigt darum zu keiner Folgerung.

[4]) Çat. Br. III, 2, 1, 23; VMyth. I, 89.

[5]) Nöldeke, Grundriss der iran. Phil. II, 178[1].

[6]) Vgl. Weber, Über die Magavyakti des Kṛṣṇadāsa Miçra, Berlin

Die Systematik wird die Asurageschichten und -Namen in drei Teile zu teilen haben: I. solche mit historischem Kern a) iranische Asuras; b) indische (arische oder nichtarische Feinde). II. Opferspekulationen. III. Mythologische Gegensätze: Manen [1]); Dämonen [2]).

Ich will, da die Befolgung der Systematik noch zu unsicher und das Material, das ich zu spät darauf hin zu sammeln unternommen habe, nicht ganz vollständig ist, mich darauf beschränken, einen Anfang mit der Untersuchung zu machen, in der Hoffnung, dass andere sie fortsetzen, und vorwiegend Material geben, in dem man Beziehungen zu Iran vermuten kann [3]).

1. TS. VI, 4, 10, 1: *bṛhaspatir devānāṃ purohita āsīc chaṇḍāmarkāv asurāṇām* — [4]) beide erhalten im Verlauf des Agniṣṭoma zwei Grahas, den Çukra- und den Manthingraha,

---

1879. Über zwei Parteischriften zu Gunsten der Maga, Berlin 1880. Haraprasād Çāstrī PJASB. 1901, p. 75 ff. Weber verweist auch ‚auf die nach Iran hinweisenden Namen' in den Lehrerlisten des Vaṅçabrāhmaṇa. ISt. IV, 375 ff.

[1]) Cf. Āp. I, 8, 7: *apayantv asurāḥ pitṛrūpāḥ*. Donner, Piṇḍapitṛyajña S. 19.

[2]) Nachdem sie in Dämonen sich gewandelt hatten (z. T. schon im ṚV. z. B. X. 157, 4), mögen manche andere Motive, alt und jung, sich daran gehängt haben (Kuhn, Entwicklungsstufen p. 129; Eggeling, SBE. XII. 286 [2]); aber Vincent Smith geht zu weit mit der Annahme, dass the whole conception of the Asuras and their conflicts with the gods was borrowed from the Greek legends of the Gigantomachia (JASB. 1889. 133; 1892. 60). Dann wäre schon TBr. I, 1, 2, 4 ff. und selbst z. T. der ṚV. griechisch beeinflusst.

[3]) Die meisten Deva-Asura-Erzählungen mögen nur der Rechtfertigung einer rituellen Praxis gelten und freie Erfindung sein. Indes kennen wir nicht alle die ‚Asuras', mit denen die Inder in Streit gerieten, und wenigstens im Princip wird angenommen werden können, dass sich darunter auch Streitigkeiten verbergen, die zwischen den Purohitas verschiedener Clane ausgefochten wurden. Die Erzählungen des Mbh. bedürfen einer besonderen Prüfung.

[4]) MS. IV, 6, 3 (81, 1); Çat. Br. IV, 2, 1, 6; TBr. I Komm. p 6 etc. VMyth I. 222.

die unursprüngliche Zusätze dieses Opfers sind, von den Göttern ursprünglich dargebracht, um damit die beiden Dämonen heranzulocken, zu ergreifen und fortzujagen. Wie ich I, 224 ausführte, ist *marka* = av. *mahrka* und bedeutet ‚Tod‘, wozu auch der an das Manthingefäss geknüpfte Glaube stimmt, dass es Krankheit bringe und nicht in die Nähe eines durch Treuschwur Verbundenen gebracht werden dürfe. Eine so deutliche Etymologie bietet sich für *çaṇḍa* nicht, aber es erinnert an den Namen der unter Indras Feinden befindlichen Çaṇḍikas und speziell deren ‚Vṛṣabha‘: ṚV. II, 30, 8:

tyáṃ cic chárdhantaṃ taviṣīyámāṇam
índro hanti vṛṣabháṃ çáṇḍikānām //

v. 4 spricht von den *vṛ́kadvaraso ásurasya vīrā́ḥ*, Mannen eines *ásura vṛ́kadvaras*, eines vielleicht iranischen Feindes (s. oben S. 438 [2]).

2. TMBr. VII, 5, 20: *uçanā vai kāvyo 'surāṇām purohita āsīt* [1]) / *taṃ devāḥ kāmadughābhir upāmantrayanta* / *tasmā etāny auçanāni prāyacchan* / [2]). Uçanas, den vedische Texte zu Indra vereinzelt in Beziehung setzen und zu einem Weisen und Zauberer machen [3]), wird hier den Asuras als Purohita zuerteilt und ebenso in der späteren Litteratur (Mbh. I, 76). Er kann, wenn auch etymologisch etwas verschieden, doch nicht von einem der berühmtesten Iranier, Kai *Kāōs* getrennt werden, den man längst gleich Kavi *Kava Usa* gesetzt hat [4]).

3. TBr. I, 5, 9, 1: *devāsurāḥ saṃyattā āsan* / *sa prajāpatir indraṃ jyeṣṭhaṃ putram apa nyadhatta ned enam asurā*

---

[1]) TS. II, 5, 8, 5; ÇÇS. XIV, 27, 1.

[2]) Komm. *uçanā nāma kaveḥ putraḥ asurāṇāṃ virocanādīnāṃ purohitaḥ* —

[3]) Obwohl das Material nicht zu seiner näheren Charakteristik ausreicht, so ist doch zu erkennen, dass er wie Kutsa u. a. mythisch gewordene Stammväter zu beurteilen ist.

[4]) Von neuerer Litt. cf. Spiegel, die Ar. Periode 284 ff.; Tiele II, 72; Nöldeke, Grundriss II, 190 [2].

balīyāṅso hanan | prahrādo ha vai kāyādhavo[1]) *virocanaṃ*[2]) *svaṃ putram apa nyadhatta ned enam devā hanan* —. Liegt hier trotz des verschiedenen Auslautes ein Zusammenhang mit av. *kayadha* vor?

4. MS. IV, 2, 9 (31, 3): *sṛmo vai nāmāsura āsīt tasyeyaṃ pṛthivī paçubhiḥ pūrṇāsīt tān indro 'vṛṅkta* —. Möglicherweise ist der iranische Name *salm*, *sairima* hier entlehnt, der neben Tura, Airya als Sohn Thraëtaonas erscheint und den Westen empfängt[3]). Ausser diesen Namen treten andere hervor, ohne dass sie irgend einen Anhalt zur Vergleichung bieten; ich gebe die von mir verzeichneten ohne damit irgend eine Vermutung über ihre Herkunft zu wagen; der eine oder andere von ihnen ist als rein fingirt zu betrachten:

Çat. Br. I, 1, 4, 16: Kilāta und Ākuli Priester der Asuras. TMBr. XIII, 12, 5: *gaupāyanānāṃ vai sattram āsīnānāṃ kirātakulyāv asuramāye antaḥparidhy asūn prākiratām*[4]). *araru* TBr. III, 2, 9, 4; *aru* ÇÇS. XIV, 50, 2[5]); *etadu* TS. II, 6, 9, 4[6]); *kālakañja* TBr. I, 1, 2, 4—6[7]); *kustā* (Gegensatz zu Aditi) MS. IV, 2, 3 (24, 17); *jambha* MS. III, 8, 10 (110, 1); die Devas rufen die Gāyatrī mit *viçvakarman*, die Asuras mit *dābhi* TS. II, 4, 3; MS. II, 1, 11

[1]) Komm.: *kayādhusaṃjñitāyā hiraṇyakaçipubhāryāyāḥ putraḥ prahrādaḥ svakīyaṃ putraṃ virocanam asurasainyasvāminaṃ yuddhabhūmer apanīya* —

[2]) *Verocana* gilt später neben *Vepacitti*, *Sambara* (Saṃyuttanikāya I, 225) als *asurinda*.

[3]) Darmesteter II, 399; III, LVIII.

[4]) Komm. *kirātā mlechāḥ*. Sie verstehen das Kochritual nicht richtig. Cf. Weber, ISt. X, 33 Anm. Max Müller (the hymns of the Gaupāyanas JRAS. NS. II, 426 ff.). *na ha smānagnau nidhāyaudanaṃ pacataḥ, agnau māṅsam athāsurānnaṃ jagdhrekṣvākavaḥ parābabhūvuḥ* |

[5]) Komm. *cramnāmāno 'surāḥ, makhasaṃjñakā yatisaṃjñakāç ca*.

[6]) Es handelt sich um einen alten Rezitationsfehler *etad u* für *idam u*, der wohl der alleinige Ausgangspunkt der Personifikation gewesen ist.

[7]) Die Erzählung von diesen den Feueraltar schichtenden Asuras ist besonders merkwürdig, weil sie an die Geschichte von Otos und Ephialtes erinnert (Kuhn, Entwicklungsstufen S. 129). An Stelle der Berge stehen hier Backsteine. Eggeling, SBE. XII, 286[2].

(13, 11); Agni war der Bote der Götter; *daivyo 'surāṇām* TS. II, 5, 11, 8 (ISt. X, 39); *asita dhānva* ist König, Asuras sind das Volk Çat. Br. XIII, 4, 3, 11; *pūru* (deutlich aus einem alten N. pr.) Çat. Br. VI, 8, 1, 14; VS. XII, 34; *vibhinduka* TMBr. XV, 10, 11; *viṣād* TBr. III, 2, 9, 2.

Von anderen den Asuras zugeschriebenen Eigentümlichkeiten sei erwähnt, dass sie nach einer Erzählung kein Mittagsavana, sondern nur ein Morgen- und Abendsavana kennen, wie mir scheint eine Reminiscenz an das *fratarem ciṯ havanem uparem ciṯ* des Avesta [1]. Die Art, den Çmaçāna zu schichten, wird ebenfalls als eine Differenz zwischen (östlichen) Asuras und Devas angesehen Çat. Br. XIII, 8, 2, 1. Was sonst zu verzeichnen ist, scheint mir bedeutungslos zu sein [2].

[1] TS. VI, 2, 5, 3: *trivrato vai manur āsīt dvivratā asurā ekavratā devāḥ prātar madhyaṃdine sāyam tan manor vratam āsīt — prātaç ca sāyaṃ cāsurāṇām nirmadhyam, kṣudho rūpam / tatas te parābhavan / madhyaṃdine madhyarātre devānām tatas te 'bhavan —*

[2] Von anderen Verschiedenheiten sei hervorgehoben:

1. Die im Metrum TMBr. XII, 13, 27: *ekākṣaraṃ vai devānām avamaṃ chanda āsīt, saptākṣaraṃ paramam / navākṣaraṃ asurāṇām avamaṃ chanda āsīt pañcadaçākṣaram paramaṃ* (cf. ṚV. Prāt. 866; Weber, ISt. VIII, 75). Diese Angabe scheint sofort wertlos, da eine Übereinstimmung in den Metren gar nicht wahrzunehmen ist. Weber hat daher Haugs (Ess. 229) geäusserte Vermutung, *gāyatrī āsurī, uṣṇiḥ āsurī, paṅkti āsurī* gehe auf die Metra der av. Gāthās zurück (ISt. VIII, 232) als ‚zwar geniale, aber durchaus unhaltbare Vermutung' zurückgewiesen; mir scheint, mit Recht. Wie weit aber doch ein schwacher historischer Kern darin enthalten sein mag, wird erst eine Analyse der avestischen und vedischen Metra feststellen können.

2. Die Götter sagen *eka*, die Asuras bilden das Fem *ekā* u. s. f. bis die Asuras zu *pañca* kein Femininum mehr bilden können. TMBr. XXI, 13, 2; Çat. Br. I, 6, 1, 7 ff.

3. Asurisch ist nach einigen Rechtsquellen bekanntlich die nur den Çūdras und Vaiçyas gestattete Eheform.

4. In dem Kampf zwischen Asuras und Devas siegt Çibi Auçinara und erhält von Indra ein Geschenk (Eggeling, Catalogue I, 87 a).

5. In spätererer Zeit wird die *māyā* den Asuren zugeschrieben.

6. Āsuri Name eines bekannten Vedalehrers Çat. Br. II, 1, 4, 27; 3, 1, 9; 4, 1, 2; etc.

Anhang.

Narāçaṅsa.

Oldenberg hat es ZDMG. LIV, p. 49 ff. für notwendig befunden, gegen meine Methode Stellung zu nehmen und meinem VMyth. II, 230 angedeuteten Wunsch die Erfüllung versagt. Ich würde missverstanden werden, wollte ich ausweichen und will nun an dem zuerst von Oldenberg gewählten Beispiel den Unterschied unsrer Arbeitsweise auf diesem Gebiet meinerseits beleuchten. Es handelt sich um die Erklärung von *narāçaṅsa*, *nairyōsaṅha*, in dem ich einen Gott des Feuers, speziell des Manenfeuers sehe mit dem *θεὸς ἐπώνυμος* desselben im Hintergrunde. O. dagegen hält ihn für den personifizirten ‚Lobpreis' der Männer, die Hypostase der Loblieder u. s. w., die auf dem Opferplatz erschallen.

Ein wesentlicher Faktor in meiner Deutung ist der iranische Nairyōsaṅha gewesen. Wie man seinen Namen auch etymologisch deute, seinem Wesen nach ist er ein Feuergott. Die erhaltenen Angaben sind spärlich, aber sie ergeben doch das, was wir hauptsächlich brauchen, den Grundcharakter des iranischen Gottes. Die Hauptstelle Ys. XVII, 11 nennt ihn inmitten der dort aufgezählten Namen des Feuers und weder früher noch jetzt scheint ein erheblicher Zweifel über diese Bedeutung N.' bei den Iranisten aufgestiegen zu sein. Spiegel, Er. AK. I, 434: ‚Eine Gottheit des Feuers ist der indische Narāçaṅsa, zwar in den Vedas nur als der Name

eines besonderen Feuers gebräuchlich, er dürfte aber . . mit dem eränischen Nairyōsanha zusammenzustellen sein, der gleichfalls als ein Feuer gedacht wird, welches im Nabel der Könige brennt'. II, 45: ‚An die Vorstellung von der Majestät schliesst sich am genauesten an die Feuergottheit, welche mit dem Namen N. bezeichnet wird. Wenigstens an einzelnen Stellen wird N. bestimmt zum Feuer gerechnet (Sīr. I, 9), an anderen wenigstens neben demselben genannt . .' Harlez, l'Avesta traduit I, p. 264: c'est probablement une personnification de la flamme du sacrifice. Geiger (Handbuch s. v.) ‚n. propr. eines Feuergenius, des Boten des Ahura Mazda'. Mills SBE. XXXI, p. 258. Nach Justi, Preuss. Jahrb. 88, S. 86 ist in Persien N. „das Feuer, welches im Königshause forterbt . ." Der neueste Bearbeiter des Gegenstandes Gray sagt Archiv f. Rel. W. III, 47 ff.: ‚none the less emphatic is the declaration of the sacred texts of Iran that N. is connected most closely with the Fire' und führt die erwähnte Yasnastelle an, which is devoted entirely to the praises of the five Fires and to Nairyō-sanha, who forms, as it were, the sixth'. Auch für Gray ist N. also eine Gottheit des Feuers. Was sagt Oldenberg?

ZDMG. LIII, 51[2]: ‚Von einer Erörterung dieses avestischen Genius sehe ich hier ab. Derselbe kann auf seinen indischen Namensvetter kein Licht werfen, höchstens es von ihm empfangen. Dass die farblosen Daten, welche das Avesta liefert, den auf vedischem Gebiet zu gewinnenden Resultaten schlechterdings nichts in den Weg legen, ist unzweifelhaft.

Wenden wir uns nun zum Veda. Hier haben wir eine Stelle in III, 29, 11, wo Agni mit Tanūnapād, Narāçansa, Mātariçvan identificirt wird. Welche Form Agni's diese drei Wesen sind, sagt der Vers freilich nicht, aber wir lernen, dass N. ihmzufolge eine Form Agni's ist, und angesichts der Tatsache, dass der Avesta N. inmitten der Feuer aufzählt, ist das nicht bedeutungslos. III, 29 ist keineswegs ein mystisches, oder von Identifikationslust erfülltes Lied, dessen Angaben wir gar keinen Wert beimessen dürften.

Oldenberg l. c. Seite 54: ‚Irgend eine spezielle Beziehung auf Agni oder gar die Existenz eines Agni Narāçaṅsa ergibt sich aus dem ṚV. nicht, denn über die Belanglosigkeit der rein spielenden Identifikation der beiden Wesenheiten in III, 29, 11 kann wohl keine Meinungsverschiedenheit bestehen‘.

Dann hätten wir noch eine Stelle, die O. in der Anmerkung selbst anführt: den Āprīvers VS. XXVII, 13 = AV. V, 27, 3:

mádhvā yajñáṃ nakṣati praiṇānó nárāçáṅso agníḥ[1]) /
sukṛ́d deváḥ savitā́ viçvávāraḥ //

Oldenberg: ‚Man sieht aber leicht, dass hier eine rituelle Spielerei vorliegt.

So ist die Bahn für O., der seinen ‚Preis der Männer‘ durch die Thür bringen will, frei. O. belehrt uns nicht, wie man dazu kam, von diesem N. zu sagen, dass er *triçīrṣan*, *ṣaḍakṣa* sei (VMyth. II, 104); er übergeht die dem Avesta[2]) etwas correspondirenden Worte X, 70, 2^{ab}, dass N. *viçvárūpebhir áçvaiḥ* fahre (*yā*), während er ^{cd}, wo N. ‚den Göttern das Opfer mundgerecht macht‘, anführt; vermutlich, weil er jene Worte (die allerdings etwas Konkretes aussagen) für angeflogen erachtet. Sollen wir annehmen, dass schon in der indoiranischen Zeit N., der Preis der Männer‘ war, der sich nun in Iran zu einem Feuergott entwickelte und ebenso ‚rein spielend‘ in einigen Fällen im Veda und doch so sicher, dass Çākapūṇi von ihm sagen konnte: ‚*agnir iti*‘[3]). Wo bleiben denn aber die Āprīlieder II, 3 u. s. w., in denen N. nicht unmittelbar vor Barhis etc. steht, sondern mitten zwischen zwei Agniversen? Es ist unmöglich zu verkennen, dass in ihnen N. keine Abstraktion des ‚Liedes‘, sondern ein Name, eine Form des Feuers ist, und es lohnt sich sie anzuführen[4]). Wir sehen

---

[1]) VS. liest *prīṇāno* und *agne*.

[2]) Vd. XXII, 7, wo Ahuramazda zu ihm sagt: *para-daidhi, upa razaṅuha*.

[3]) Nir. VIII, 6; auch Bṛhaddev. III, 2 ff., wo die verschiedenen Ansichten aufgeführt sind.

[4]) II, 3:

1. *sámiddho agnir níhitaḥ pṛthivyā́ṃ pratyáñ víçvāni bhúvanāny asthāt* /
hótā pāvakáḥ pradívaḥ sumedhā́ devó devā́n yajatv agnír árhan //

darin Epitheta, die auch Agni zukommen, aber keine Worte, die besonders den ‚Preis der Männer' charakterisiren könnten. Man vergleiche z. B. zu dem unten angeführten Verse X, 70, 2[cd] die Worte aus I, 142, 11: *agnír havyā́ suṣūdati devó devéṣu médhiraḥ* oder zu II, 3, 2 aus VIII, 39, 1[c]: *agnír devā́ṅ anaktu naḥ*. O. verweist mich hier auf Bergaigne; ‚auch hier bestätige es sich, dass an einer Untersuchung, welche es versäumt, den Aufstellungen dieses Forschers die hinreichende Beachtung zu schenken, sich dies zu rächen pflegt', aber O. selbst schenkt der Tatsache nicht ‚die hinreichende Beachtung', dass Bergaigne trotz seiner krausen Deutung Narāçaṅsas, die ich II, 105[1] angeführt habe, in ihm eine Form Agnis sieht. Ich habe nun B.s Ansichten und Zusammenstellung keineswegs übersehen; nur sie im Einzelnen für ebenso falsch gehalten, wie jetzt die Oldenbergs im Ganzen. Gewiss wird *çaṅsa* allein personifizirt; aber dieser *çaṅsa* und *narāçaṅsa*

---

2. *nárāçáṅsaḥ práti dhā́māny añján tisró dívaḥ práti mahnā́ svarcíḥ* |
ghṛtaprúṣā mánasā havyám undán mūrdhán yajñásya sám anaktu devā́n ||
3. *īḷitó agne mánasā no árhan devā́n yakṣi* —

V, 5, 1. *súsamiddhāya çocíṣe ghṛtáṃ tīvráṃ juhotana* |
agnáye jātávedase ||
2. *nárāçáṅsaḥ suṣūdati imáṃ yajñám ádābhyaḥ* |
kavír hi mádhuhastyaḥ ||
3. *īḷitó agna ā́ vaha índraṃ citrám ihá priyám* |
sukhaí ráthebhir ūtáye ||

VII, 2,
1. *juṣásva naḥ samídham agne adyá çócā bṛhád yajatáṃ dhūmám ṛṇván* |
úpa spṛça divyáṃ sā́nu stū́paiḥ sáṃ raçmíbhis tatanaḥ sū́ryasya ||
2. *nárāçáṅsasya mahimā́nam eṣām úpa stoṣāma yajatásya yajñaíḥ* |
yé sukrátavaḥ çúcayo dhiyaṃdhā́ḥ svádanti devā́ ubháyāni havyā́ ||
3. *īḷényam vo ásuraṃ sudákṣam antár dūtáṃ ródasī satyavā́cam* |
manuṣvád agníṃ mánunā sámiddhaṃ sám adhvarā́ya sádam ín mahema ||

X, 70, 1. *imā́ṃ me agne samídhaṃ juṣasva* — |
2. *ā́ devā́nām agrayā́vehá yātu nárāçáṅso viçvárūpebhir áçvaiḥ* |
ṛtásya pathā́ námasā miyédho devébhyo devátamaḥ suṣūdat ||
3. *çaçvattamám īḷate dūtyā́ya havíṣmanto manuṣyā̀so agním* |
váhiṣṭhair áçvaiḥ suvṛ́tā ráthena ā́ devā́n vakṣi ní ṣadehá hótā ||

sind zwei historisch verschiedene Dinge. N. ist eine bis in die indoiranische Vorgeschichte zurückreichende Antiquität, von der sich eine Tradition sogar in theophoren armenischen Namen forterhält [1]). Die Worte *nṛ* und *çaṅs*, aus denen es sich bildet, waren aber nicht veraltet und lieferten das Material zu Neubildungen, die neben dem altüberlieferten Namen emporwuchern, zu Worten wie *çaṅsa*, *nṛṇām çaṅsa*, dem ‚von den Männern vorgetragenen Preis' und dessen Genius, die mit jenem etymologisch, aber nicht sachlich und historisch verwandt sind. Dieses zweite *çaṅsa* ist allerdings gleich *uktha*, *çastra*; man darf nur nicht beide Worte, *narāçaṅsa* und dieses *çaṅsa*, mit einander verwechseln [2]). Rechnet man hierzu die früher aus dem Ritual beigebrachten Zeugnisse, die Verbindung der Nārāçaṅsabecher mit den Manen und dem Dakṣiṇafeuer, so liegt der Schluss sehr nahe, den ich früher gezogen habe und aufzugeben keine Veranlassung habe [3]).

---

[1]) Nersch. *Ναρσῆς*. Lagarde, zur Urgeschichte der Armenier, Z. 625. Symmicta (Privatausgabe) S. 461, 2245.

[2]) Es ist zwar nicht von grosser Bedeutung, aber doch nicht zu vergessen, dass nur bei Narāçaṅsa (ebenso im Avesta von Nairyōsaṅha) gesagt wird, dass er ‚fahre', dass *çaṅsa, pitṝṇām manma* dagegen ein solcher Ausdruck nie ‚angeflogen ist'.

[3]) Unverständlich ist mir die Bemerkung O.s S. 55, dass ‚nicht Verehrung der Toten im Allgemeinen vorliege, sondern . . . Verehrung der priesterlichen Vorfahren, welche einst durch die Gnade des Gottes N. der Kunst und Macht des *narām çaṅsa* teilhaftig gewesen sind'. Ich wüsste nicht, inwiefern das gegen mich spricht. Beim Somaopfer ist keine Veranlassung anderer Vorfahren zu gedenken als derer, die selbst Soma geopfert haben.

Auch was O. Seite 56 sagt, ist ein Irrtum. Die Lieder, die in dem Ceremoniell des Menschenopfers als *nārāçaṅsa* gelten, variiren nicht beliebig, sondern stehen, wie ÇÇS. XVI, 11 zeigt, fest. Es sind nicht neu zu dichtende und einzuschaltende Dānastutis, sondern die alten des R̥V. Seine Dichter hatten sie z. T. für Lebende gedichtet; für die Opferer hier aber waren die darin besungenen und ihrem Opferherrn als Vorbild empfohlenen Fürsten Manen, und darum heissen nur im Ritual, nicht schon im R̥V. die Lieder *nārāçaṅsa*. Darüber lässt meine Auseinandersetzung vol. II, 100 keinen Zweifel.

Wollte ich weitere Beispiele für die unzulängliche Behandlung mythologischer Fragen durch O. nennen, so würde ich R̥V. V, 43, 12 herbeiziehen, einen Vers in einem keineswegs jungen Liede, der nicht wegzudeuten ist und Bṛhaspati als einen Namen des Feuers erweist. O. ignorirt ihn vollständig und macht nicht einmal den Versuch, ihn wegzudeuten. Ich will mich auf die Verteidigung beschränken. Ich habe die Empfindung, als ob auch bei Oldenbergs Methode ein Fortschritt nicht ausgeschlossen sei und möchte ihn gern zu meinem Standpunkt bekehren, dass auch die Verbesserung der Methode am besten ‚at home‘ beginnt.

Nebenbei bemerkt, Old. nennt p. 57 unter denen, die meine Ansicht über Soma abgelehnt haben, z. B. Weber und Deussen. Wenn O. den ersteren als Kenner der ved. Mythologie gelten lassen will — Weber hatte sehr grosse Kenntnisse, aber grade in diesem Punkte nicht — so weiss ich noch heut nicht, wo Weber, der meine Mythologie kaum gelesen hat, dagegen Stellung genommen und eine Widerlegung versucht hätte. An der von Oldenberg gemeinten Stelle aus Deussens Werk giebt D. in der Tat kurz die herkömmliche Erklärung von Soma wieder: S. XI aber sagt er: ‚Namentlich hielt ich es für angemessen, in unsrer kurzen Skizze der vedischen Mythologie für jetzt beim Herkömmlichen zu bleiben, ohne dass damit dem Gährungsprozesse, welcher in diesem Gebiete neuerdings eingetreten ist, seine Berechtigung abgesprochen werden soll‘. Das hat O. übersehen.

I. Verzeichnis wichtigerer Worte.

II. Namen- und Sachverzeichnis.

(Ergänzung zu S. XIX ff.)

III. Verzeichnis von Stellen.

Ṛ V.

I.

VIII.

IX.

X.

AV.

Avesta.

Verbesserungen und Zusätze.

Seite 69 Zeile 7 von unten lies *mā* für *ma*.
„ 99 „ 11 streiche VIII, 101, 11.
„ 104 „ 17 lies ° spentas.
„ 124 „ 20 „ *hiraṇyapāṇi*.
„ 147 „ 10 „ *saiṣorg ṛtuṣu*.
„ 151 „ 25 „ *bhṛgūṇām*.
„ 175 „ 13 „ *bādh*.
„ 214 „ 14 „ isst; *kṛṣyai*.
„ 255 „ 17 „ X, 131.
„ 264 „ 6 „ ‚Versen‘ anstatt ‚Fällen‘.
„ 272 „ 7 „ ‚sich entwickelte‘.
„ 288 „ 2 von unten streiche ‚174, 5‘.
„ 289 „ 7 von unten lies ° *gharūpeṇā* °.
„ 321. Für die Erklärung der Maruts als ‚Manen‘ dürfte auch in Betracht kommen, dass bei dem Baliharaṇa nach Manu III, 88 (cf. Gaut. V, 12 ff.) ihnen *dvāri* geopfert wird. Es liegt nahe, hierbei an den mit der Thürschwelle verbundenen Aberglauben zu denken. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[3] S. 471 § 750 sagt von den Seelen: „. . . oder sie sind unter der Hausschwelle; wenn man ein neues Haus betritt, soll man nicht auf die Schwelle treten, weil dies den armen Seelen, die darunter sind, wehthut (Obfrk.), oder sie sind hinter der Thür‘. Über die Vorstellung von Manen als Vögeln s. Caland, Todten- und Bestattungsgebräuche 78[288].
„ 365. Wie mir die Red. der ‚Köln. Z.‘ freundlichst mitteilt, befindet sich der Aufsatz über die Khojis in Nr. 123 vom 14. 2. 1892 (Erste Beilage).
„ 380 Zeile 10 von unten lies ‚Mogk‘.
„ 404 „ 6 „ „ „ 1902.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.


3 2044 021 080 031

